EL QUÉ DE LA PREDISPOSICIÓN DEL ἔγω ANTE SU ALTERIDAD

Obdulio Ítalo Banda Marroquín



EL QUÉ DE LA PREDISPOSICIÓN DEL *ἔγω* ANTE SU *ALTERIDAD*

Obdulio Ítalo Banda Marroquín

Manuel A. Paz y Miño, Editor

EL QUÉ DE LA PREDISPOSICIÓN DEL ἔγω ANTE SU ALTERIDAD

Autor:

Primera edición: mayo 2019

Tiraje: 20 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nº 2019-05930

ISBN: 978-612-00-4377-6

Editor:

Domicilio legal: Calle El Corregidor 318, Rímac, Lima, Perú

Correo-e: mapymc@yahoo.com

Impreso en: GRAFICA IMPRIME TUS IDEAS S.A.C. GITISAC Jr. Azángaro 1047, Cercado de Lima, Perú

PREÁMBULO

La alteridad es la teoría sobre el alter que alterna conmigo, implica dos polos cuales son yo y tú, o yo y ello, pero todo desemboca en un nosotros. El concepto de alteridad, co-implica la existencia del yo, y es por eso que resulta más coherente hablar del nosotros cuando se habla de dicha alteridad: aun en la exclusión mutua, seguimos siendo "nosotros. Ese nosotros complejo y dramático, expresa la fragilidad de las relaciones entre los hombres. Hablar de alteridad es hablar de conflictos, tensión, desgarramientos, desencuentros. Escribe Javier Ruiz (2007): "La alteridad es siempre tema en los tiempos de penuria, cuando el barco metafísico empieza a hacer agua (en el tempestuoso mar de las teorías) o a encallar en espacios poco profundos" (p. 10).

Como teoría, la alteridad implica un tomar en cuenta los nexos constitutivos entre el yo y los otros, vínculos cuya expresión son la versión psíquica y biológica hacia el entorno, y la convivencia; vale decir, el ser con otro. La alteridad incluye la comunicación de las existencias, la amistad, los deberes entre los hombres, las posibilidades de comprensión, la ética del prójimo, pero yo agrego algo que siempre fue descuidado o subestimado por los autores: la moral para con la madre naturaleza: tanta o mayor consideración que nuestro alter ego, nos merece la madre naturaleza.

Toda teoría de la alteridad se inicia por la descripción del sujeto concreto y la constatación de la vida psicológica, y va ampliando sus consideraciones hacia el sentido del marco societario. Por lo tanto, la intimidad resulta lo más trascendente para el individuo. José Luis López Aranguren distinguía entre alteridad, que es una relación personal entre yo y el otro, y la "*aliedad*", que es la relación impersonal entre muchos otros. Por

lo que se ve, la alteridad, involucra a lo individual y a lo social. En tanto que la relación con el prójimo es tan sólo de carácter ético, la alteridad involucra además de lo ético, consideraciones de orden gnoseológico, antropológico y hermenéutico.

Ahora bien: toda vez que el hombre entabla alguna relación con su entorno humano o natural, dicha relación está implicada en un nexo de carácter moral, debido a que el proceder del hombre, constituido en agente, tiene inevitablemente consecuencias para la integridad constitutiva de su *alter ego.*

Pero el *alter ego* es, no solamente el prójimo o "semejante": receptor de las consecuencias de nuestro proceder, también lo es la madre naturaleza: quien contamina el océano o destruye un bosque para sacar provecho personal, ocasiona un daño a la constitución o integridad no solamente de sus semejantes, sino de la madre naturaleza. Aun suponiendo que el depredador careciera de "prójimos" presentes y futuros, en esa hipotética situación el daño a la naturaleza sería subordinación, sería una relación asimétrica entre ese individuo y su medio, relación en la cual el *ego* lo somete a su *alter* a la dictadura de sus intereses egoístas. Es una subordinación que no está regulada por la naturaleza sino impuesta exclusivamente por los intereses del *ego*. Existiendo una unidad material entre la conciencia humana y el Universo material, estando en éste la matriz del humano espíritu, le debemos respeto al Universo, se nos impone la exigencia de un deber-ser. La depredación es negadora de la relación filial que lo une al depredador con su madre naturaleza, y, además, está reñida con el respeto que ésta le merece por haberle antecedido a su presencia en el planeta. Se dice que la naturaleza no es sujeto de derechos; pero es que al hombre tampoco le asiste el derecho de disponer de aquello que no lo ha producido. Por lo tanto, le asiste al hombre, el deber de respetar aquello que no le ha costado producir y frente a lo cual es un

simple advenedizo. Por eso es que incluyo dentro del universo del *alter ego*, a la madre naturaleza.

Por lo tanto, esta subordinación asimétrica impuesta por el ego tiene un carácter universal; siendo así, aquello que la unifica a la subordinación no es la constitución ontológica del mundo entitativo que circunda al agente, sino la naturaleza del *ego*. Más claro: el carácter moral del proceder del hombre ante el mundo, no lo determina la constitución entitativa de los entes de dicho mundo, sino las características de dicho proceder.

Pero el proceder del hombre ante su entorno, no es ajeno a las interrelaciones en la cadena evolutiva del Cosmos; en éste, la vida del ser viviente se afianza a costa de la muerte de otro; inclusive, la propia naturaleza inerte ocasiona destrucción de sus formaciones; y esos fenómenos no son morales. Se impone entonces, el interrogante: ¿cuándo es que la conducta del hombre hacia su alteridad, tiene carácter moral? ¿Existe algún móvil holístico de la conducta humana moralmente negativa? El presente ensayo es la aspiración a dar respuesta a esos interrogantes. Pretendo ser objetivo interpretando el ser del ἄνθρωπος en toda su cruda realidad. No pretendo ofender a nadie, sino reflejar al ἄνθρωπος tal como yo lo veo, pero espero que dicho reflejo sea desapasionado. Me acojo a la teoría correspondentista de la vedad, acepto la verdad objetiva por su valor predictivo y su contrastabilidad, y aspiro a que mis planteamientos se ajusten a ella. El presente ensayo es una humilde invitación al lector para que corrija aquellos planteamientos que no se ajustan a la verdad objetiva. Necesito de la crítica para acercarme a la verdad.

El homínido racional, subordina a su entorno ante sus apetitos; su expansión antrópica destructora invade el mundo como un reguero de maldición. Cuando lo haya consumido todo,

dicho homínido se volverá sobre su hermano: reventará su carne buscando saciar su sed con la bebida de su sangre. Los jóvenes no somos conformistas porque teniendo nuestra mirada puesta en el futuro, nos sentimos responsables ante él. Por eso, mis palabras las dirijo no a los seniles conformistas ni a los seniles indiferentes sino a los jóvenes. Detengamos este carnaval frenético. Podemos y debemos reaccionar ante este indignante carnaval que denigra la condición humana; podemos y debemos aspirar a edificar una sociedad de hombres y mujeres honestos, fraternos, respetuosos, sensibles, empáticos y amorosos de su entorno. Podemos y debemos soñar con una futura comunidad humana empática y fraterna digna de morar en esta nuestra morada cósmica. Dejemos un legado de decencia para los tiempos futuros.

I. LAS RAÍCES BIÓTICAS DE LA CONDICIÓN HUMANA

1. La base de la malevolencia convergente

La problemática ambiental es fundamentalmente el problema de la personalidad del humano; más exactamente, el problema del perfil axiológico y emotivo del humano. Y es que la naturaleza en sí, no es problema: el problema lo crea el humano. Dentro del ámbito de la naturaleza no-consciente, unas formaciones naturales destruyen a otras, pero esto no es problema, pues se incluye en una procesalidad de renovación y equilibrios –la desaparición de todo un planeta con sus formas de vida, ocasionada por una catástrofe, por ejemplo, el impacto de un asteroide…–. Es el hombre el causante de los desequilibrios irreversibles.

La problemática ambiental en sí, no es la destrucción de los ecosistemas…La naturaleza no-consciente también los destruye. La problemática ambiental es un problema humano, y reside en la desadaptación o no-sintonización del humano con respecto a su entorno natural –es una inconducta humana–. A su vez, dicha no-sintonización se fundamenta en la hegemonía que el humano se irroga con relación a su entorno (entorno natural e inclusive humano, como es el caso de los bienes de la cultura); insisto: es un problema de "valores" y de personalidad. Paso a explicarme:

Estoy convencido de que la problemática ambiental, no es ajena con respecto a la capacidad del humano para empatizar con el dolor ajeno, y, por lo tanto, con respecto a su capacidad o incapacidad para producir en el otro, sufrimientos innecesarios con el propósito de reafirmar su propia vida. En tal sentido, la incapacidad de un hombre para producir sufrimiento innecesario a "otro" (humano o animal), es una muestra de la deseable horizontalidad entre el agente moral y su medio natural. Con esto quiero decir que la problemática ambiental es

fundamentalmente, el problema del perfil de la personalidad del humano en función a su escala axiológica.

1. En primer lugar: voy a referirme a la supraordinación del humano con respecto a los seres sufrientes:

Sacrificar animales por diversión (corridas de toros) o aun con fines de experimentación científica, son aspectos de esa supraordinación. Incluyo en esto aun al poblador aborigen que caza y pesca con la exclusiva necesidad de alimentarse. El pez, al ser capturado, sufre en los estertores de su agonía, por asfixia; mas este sufrimiento no conmueve al pescador. O aun haciéndolo más extensivo este espectro, incluyo la insensibilidad ante el sufrimiento innecesario que el mismo agente produce en otro humano (guerras de agresión, genocidios, estafas, mentiras, traición, deslealtad…). Se han visto casos de “personas” que por tener que salir de viaje, al no tener a alguien quien quede al cuidado de su mascota, le hacen aplicar una inyección letal; o bien, “personas” que ante un parto no-deseado de su gata, y a fin de deshacerse de los gatitos, los ahogan en un cubo de agua: eso no es horizontalidad sino verticalismo; el mensaje es: “mi vida vale más que la del animal, y por lo tanto, ante la disyuntiva, o mi vida o la suya, es dable sacrificar la vida del animal para que la mía sea viable”.

El que es sensible ante el dolor ajeno, puesto que lo toma a éste como suyo propio, es incapaz de establecer subordinaciones y verticalismos. Pero la horizontalidad que esto conlleva, es un indicador de que el individuo no se sitúa en una posición supraordinante con respecto a su entorno; y, en consecuencia, probablemente tampoco se cree supraordinante con respecto a las formaciones que no son capaces de sufrir –por ejemplo, un geiser o un glaciar –.

La conclusión que extraigo de estas consideraciones es, que la persona que no se conmueve con el dolor ajeno, es porque no experimenta un sentimiento de fraternidad horizontal para con su medio en general, sino que, por el contrario, se sitúa frente a él, en una posición supraordinante privilegiando a su *ego*. Y en este problema está comprometida la problemática ambiental y de la educación ambiental, porque en el fondo, es un problema de personalidad y valores: es inconcebible que exista un hombre respetuoso de su medio natural, y que a su vez no tenga escrúpulos en producir un innecesario sufrimiento en "lo otro" para afirmar su propia existencia.

2. En segundo lugar: sostengo que la indiferencia, ante el dolor ajeno, es indesligable de la indiferencia ante la destrucción de aquello que no siente dolor. Por ejemplo, el que permanece inmutable, el que no sufre ante el dolor de un animal mientras es degollado, o ante las matanzas impunes cometidas en agravio de gentes indefensas (por ejemplo, el genocidio cometido en agravio de indefensos campesinos de *Cayara*, de *Accomarca,* de *Putis*; en este lugar, los uniformados asesinaron a cientos de niños de uno y dos años de edad, y a fetos dentro del vientre de sus madres), si no siente incomodidad, dolor ante eso que es sufriente, tampoco sentirá dolor por la destrucción de un bosque para convertirlo en campo de cultivo. Eso, porque la tal indiferencia compromete todo el perfil de su personalidad. Y es que en todo esto la constante es un ego convergente, interesado tan sólo en sí mismo.

Y es que el contacto cotidiano con el dolor ajeno, insensibiliza al humano; los médicos no se conmueven ante el deceso de su paciente ni ante los sollozos de sus deudos; pero aun, cuando en ese contacto, el dolor ajeno es producido por el agente: la insensibilidad formada en éste, es ya no sólo para percibirlo el dolor ajeno, sino para producirlo; me explico:

aquellos en quienes el producir el dolor ajeno es parte de la rutina de su vida, son personas a quienes no las conmueve producir el dolor: es el caso de los toreros, los organizadores de las peleas de gallos, los degolladores en los camales, los cazadores, pescadores, los soldados. En algún país, por ejemplo, para insensibilizar a la tropa para destruir vidas humanas, en los entrenamientos que imparte el ejército, los oficiales obligan a los soldados a realizar prácticas macabras: en un descampado, a cada soldado practicante, armado con su respectivo puñal, le asignan un perro; a una determinada señal, el perro huye corriendo hacia los cerros. La consigna del soldado para aprobar el curso es, darle alcance al animal; una vez capturado y estando con vida, tiene que abrirle el vientre con su puñal, extraerle las vísceras, y luego, untarse el rostro con dichas vísceras ensangrentadas; esto, dizque para que el soldado no pierda la serenidad ni le persigan los remordimientos al matar a un ser humano.

Después de estas consideraciones, adviértase que la gente más cruel y sanguinaria, suele ser la más serena; los criminales avezados no se inmutan ante el asesinato de sus víctimas. Pero si a esta gente insensibilizada y cruel, el dolor ajeno no los conmueve, menos podrá conmoverlos la destrucción no-dolorosa.

En tanto que el ser humano siga matando para comer, no habrá respeto por la vida (por ejemplo, el degollador de un cerdo maniatado y tendido: introducirle el puñal a su tráquea para que se ahogue con su propia sangre, escuchando sus gemidos, y no obstante, se mantiene impasible y sereno a la vez que continúa penetrándole puñal para terminar de destrozar la tráquea; el animal se aferra a la vida mientras se asfixia con su propia sangre; pero no puede ni moverse porque además de estar maniatado, tiene el peso de dos hombres sobre él sujetándolo).

Qué sentido tiene degollar un animal para alimentarme: significa producir dolor sin compasión ni miramientos para con la víctima; significa negarle el derecho a un ser vivo, a seguir disfrutando de su existencia; significa que, para mí, no me importa ocasionar dolor a otro ser viviente, si con ello consigo satisfacerme: significa privilegiar mi condición humana. La vida se afirma sobre la base de la destrucción de la vida; es verdad; pero en la conciencia humana existe un *novum* categorial: el deber-ser.

Ahora bien: si produzco un dolor insufrible y destruyo una vida para autosatisfacerme, ¿cómo se me puede pedir que ame y admire desinteresadamente un bosque o un código genético, o que respete un eco-sistema?: es imposible: si no respeto la vida del animal que degüello ni me conmueve su insufrible dolor, es imposible que pueda sentir una atracción de simpatía y de respeto desinteresados por el eco-sistema, por el geiser o por el río. Dado que estas formaciones no son sufrientes, no pueden exhibir un sufrimiento que permita al humano hermanarse con ellas; y, en consecuencia, aquél que no se conmueve ante el dolor del sufriente, menos podrá conmoverse ante la destrucción del no-sufriente, porque en este caso no hay un sufrimiento común que facilite la empatía. Mientras el ser humano no respete la vida, no tendrá un fundamento y una convicción íntima para aceptar el respeto por los bosques y por la biodiversidad: podrá tomarlo dicho respeto por imposición o por *snobismo*, pero siempre como una influencia heterónoma, no como un imperativo internalizado, asumido como propio.

Si amo a mis hijos es por su candidez, su pureza, y este amor tengo que sentirlo para todos los niños, indiscriminadamente: no es el caso que los míos sí los sienta puros y los demás no. He de estar predispuesto para apreciar la ternura y pureza de todo niño; sin esta holística predisposición afectiva, no podría amar a mis

niños. Y esto es lo que no tiene el hombre insensible: una predisposición básica para confraternizar con su entorno natural y respetarlo. Tan cierto es que no es básica esta predisposición, que no tiene miramientos para con el cerdo que degüella.

Definitivamente, si no me conmueve el sufrimiento del ser por mí provocado, mucho menos me podrá conmover la destrucción no-sufriente de una formación inanimada, como es un bosque o un glaciar; y si no me conmueve es, porque no hay en mí una predisposición a respetar ni admirar nada de lo que esté más allá de la esfera de mis intereses egoístas: soy un ser cerrado hacia mi interior, un ser centrípeto. Por el contrario: si siento compasión por un animal amarrado al que están degollando, es porque me proyecto: lo imagino como si fuera yo mismo el degollado: es decir, humanizo la escena; por ende, no me gustaría verme en esa situación, ni, desde luego, ver a ningún ser humano en esa situación: sentiría yo dolor.

Ahora bien: si un sujeto no se inmuta ni compadece ante el degüello de un animal que es sufriente como un cerdo o un cordero, ¿podrá compadecerse ante la destrucción de algo que no sufre, como es un glaciar, un río, un bosque?: obviamente que no. Es que el tal sujeto se ha insensibilizado. Si a un sujeto no lo conmueve el dolor de lo otro, ¿podrá conmoverle lo que no es dolor?: obviamente que no!! Por lo tanto, el tal sujeto insensibilizado ante el dolor (dispuesto a participar en la cacería, en la pesca, el degollamiento de animales indefensos…), tiene que ser indiferente ante la devastación de la naturaleza: me estoy refiriendo a la destrucción de bosques y espacios naturales, extinción de códigos genéticos; salvo que esta destrucción afecte sus intereses mezquinos (su salud, su provisión de materias primas…), pero eso ya es otra cosa: es el interés de la bestia: ahí no hay conmoción desinteresada, sino preocupación egoísta.

Aquellos que realizaban sacrificios para agradar a sus dioses, así como quien degüella animales, quien disfruta espectando las corridas de toros, o yendo de cacería o de pesca –aun no siendo deportivas sino de subsistencia como es el caso de los cazadores y pescadores primitivos–, este tipo de persona no puede sentir respeto ni admiración genuinos por la naturaleza, y no puede, porque su espíritu está envilecido y viciado por su egoísmo. Una persona como esas, puede mimarlo al cabrito, pero lo degüella cuando necesita su carne; a "Juanita" puede mimarla el sacerdote *kechwa*, pero la mata inmisericordemente cuando la necesita para agradar a su dios, sin conmoverse ante su dolor; el cazador admira y respeta la elegancia del vuelo de las palomas silvestres, mientras no esté de cacería; pero estando de cacería, las destruye para saciar su ego…Con esta misma lógica de respeto condicionado, un glaciar al que hoy "admiro" también lo destruiré si alguna vez necesito ese espacio para instalar un yacimiento minero; lo "admiro" y "respeto" al glaciar; pero qué de valioso tiene el glaciar que no lo tenga el cabrito que degüello: algo que garantizara la inquebrantabilidad de mi admiración y que no lo voy a destruir: nada, pues en cualquier momento lo destruyo. Entonces, no respeto ni admiro auténticamente nada de mi alrededor: todo lo veo en función a mis intereses mezquinos.

Si ante el dolor insufrible de un animal, siendo algo tan patético, el sujeto no tiene miramientos ni compasión, no se le puede pedir miramientos ante lo que no es patético, como un bosque virgen o un glaciar: la crueldad para con un ser vivo, lo hace al hombre insensible, es como el caso de un soldado curtido en el combate, o un verdugo: ya no sienten dolor al matar a un ser humano, porque se han insensibilizado; es como el caso de un galeno: no le conmueve la muerte de un ser humano, porque de tanto ver morir, se ha insensibilizado.

En consecuencia: sería imposible lograr el respeto por el medio ambiente, sin efectuarse una revolución radical en la vida espiritual del individuo; y esto es de carácter integral. Una sensibilización radical del espíritu, es indispensable para que el hombre educado respete la naturaleza. Un defecto del paradigma educativo que cuestiono, consiste en no cultivar la empatía radical del educando con el entorno. Se preocupa sólo por la conducta pro-ambientalista del educando, y no advierte que dicha conducta es imposible sin un fundamento yacente en la espiritualidad del agente, cual es su desprendimiento, la empatía, el respeto, y la admiración desinteresadas por su entorno natural. Recuérdese que su objetivo principal es sensibilizar por algo independiente del ego. Pero no advierte que ese ego puede haber perdido ya toda capacidad de sensibilizarse desinteresadamente por todo lo que no satisface sus conveniencias: es un ego encallecido, impermeabilizado, necrosado. La educación ambiental en consecuencia, no debiera ser focalizada ni superficial, sino integral y profunda: calar hondo en el perfil axiológico y moral de la personalidad de su educando.

2. El perfil de la persona

Como género, el cordado racional exhibe una trayectoria antrópica que lo delata como un depredador y parásito de su medio natural: activamente, destruye; y pasivamente, guarda un silencio complaciente ante la devastación. Ambas actitudes son complementarias en esta devastación efectuada por el cordado racional, y lo muestran como lo que es: un parásito depredador. El depredador humano, ¿es persona moral?: para serlo, tendría que acatar algún orden supra-individual de principios y valores no subordinados a la especie humana, orden sobrepuesto a la pura y simple individualidad. Ciertamente, al depredar, sí acata un orden, supeditándose por ejemplo al principio de la laboriosidad; supedita sus inclinaciones y tendencias, al valor de la utilidad, al deber de sostener la economía del hogar, etc. Empero, sujeto a este orden, sigue siendo el centro de la realidad; lo único que hace es, ampliar la estrechez de su egoísmo: es noble para con su hogar, patria o especie, y no le importa que sea a expensas de destruir un ecosistema o desestabilizar un bioma: aquél orden de valores y principios, y que está supraordinado a su ego zoológico, está subordinado a los intereses vitales y mezquinos –también individuales– de su comunidad; no deja de ser la subjetividad pro-antrópica, lo que continúa en el centro de su interés; en tanto que unos intereses vitales se subordinan a valores o principios más amplios pero igualmente vitales y estrechos, no se da el suficiente universalismo como para que el deber de conciencia se eleve hasta el deber de conciencia universal.

Ese orden de principios y valores al que se somete el depredador, ni es fijo ni es universal: es versátil, vital y mezquino como lo es la subjetividad vital del individuo. Ya el hombre en sociedad es versátil en cuanto a los intereses humanos (“fiebre del caucho”, fiebre por tal monocultivo...); pero el orden

de principios y valores que adopta, es igualmente versátil, de acuerdo a las necesidades vitales del momento histórico. Aun más: ese orden de principios, en la sociedad clasista, responde a mezquinos intereses de las élites de poder político: se relativiza a dichos intereses (por ejemplo, en la sociedad burguesa, la riqueza se convierte en valor universal). Por ende, aquél orden de valores no sólo es versátil sino relativo a los intereses de clase, y para colmo, vital y zoológico. Aquél orden tendría que ser de un contenido universal: que incluya al entorno natural y también al derecho de las generaciones futuras; recién podríamos hablar de un *prosopon* o persona actuante.

Decía David Hume (2007), que cuando las sociedades empiezan a crecer, las personas se ven obligadas a ampliar sus círculos de interacción; tienen que relacionarse con otras gentes a quienes desconocen, y quienes no les despiertan ninguna reacción afectiva. Mas es en esta clase de relación en la que según Hume, prevalece el interés propio de cada sujeto: cuando “se permite que el [amor propio] actúe a su libre arbitrio, en vez de comprometernos en acciones honestas resulta ser la fuente de toda injusticia y violencia” (2007: 3.2.1.10)

El depredador humano, como especie, se erige en centro de la realidad; a la N. no la ve por su valía intrínseca sino que la subordina a sus intereses subjetivos; le tiene sin cuidado la conservación de la biodiversidad, en la medida en que no le halla alguna utilidad práctica pro-antrópica inmediata: ve a la N. en función de un ámbito que ha de colonizar en su beneficio: relativiza a su medio natural y se erige en centro del mismo; es más: se auto-erige en centro de la realidad, a la cual subordina a los intereses de su ego; la N. es por él vista como un adversario al que hay que conquistar. Y en general, el homínido racional *reifica* e instrumentaliza a las entidades de su entorno: las valora –positiva o negativamente– como cosas: útiles, inútiles o

peligrosas para sus intereses mezquinos. El ser “el asceta de la vida” que le atribuye Max Scheler, no es la norma: es tan sólo una posibilidad.

En cuanto a la libertad que posee semejante depredador, frente a su entorno natural, tiene un valor relativo. Esa libertad se manifiesta en el trabajo y en la capacidad de decidirse y de transformar la naturaleza a base del conocimiento de su "necesidad". Empero, la tal libertad se erige a expensas de la destrucción de su entorno: su capacidad de decisión y transformación con conocimiento de la realidad natural en un plano, se subordina a la tiranía de sus intereses vitales pro-antrópicos antagónicos con la naturaleza, o peor aun, a la tiranía de los intereses rapaces de las élites de poder político; la tal libertad pues, continúa atada al individualismo zoológico. Boecio decía que el ser de la persona es un "ser de suyo", lo cual quiere decir que la nota distintiva de la persona es la propiedad; el depredador en cuestión, subordinado a sus intereses pro-antrópicos –de su ego o de su comunidad–, se desempeña como “persona” atada al nivel zoológico.

Pero aun más: en la fase del imperialismo, la enajenación penetra en todas las capas de la sociedad; las relaciones morales entre los hombres, toman la forma de relaciones entre cosas, e intervienen como deshumanizadas; el hombre se hace objeto de uso funcional: su valor se mide principalmente por la medida de servicios que puede prestar, por su utilidad. Esto explica las medidas anti-ecológicas dictadas por las autoridades títeres del gran capital, y que son de corte demagógico y populista. La enajenación moral impuesta bajo el imperialismo, implica la enajenación de la capacidad del hombre para promover y crear valores morales, su capacidad de ser sujeto de la moral; implica también la enajenación de la capacidad de realizar normas y valores morales, con espíritu creativo, en las situaciones

concretas de la vida. Esta situación explica por qué es que el hombre, bajo este sistema, deteriora la naturaleza sin tener conciencia moral de ello, sin experimentar sentimientos de culpa ni asumir responsabilidad moral.

Hay niveles de la "persona" moral, en función al grado de generalidad de los principios y valores que subordinan al egoísmo zoológico. El depredador descrito, dada su degradación moral, es una "persona" de bajo nivel: del nivel zoológico y egoísta.

Pero el egoísmo visceral y latente en todo humano es lo que explica no solamente su agresión activa contra su entorno natural, sino, además, su agresión pasiva, esto es, la actitud indiferente del sujeto. Cuando el sujeto está cegado por su egoísmo zoológico, su inmediatismo no le permite trascender más allá de sus intereses mezquinos: es la actitud indiferente ante la devastación ambiental: al individuo lo único que le interesa es, "pasarla bien" y disfrutar de la vida lo mejor que pueda. Esta indiferencia post-moderna es dañina porque avala y estimula las políticas depredadoras del medio natural. Dejar de hacer es tan inmoral como la agresión activa contra el medio, porque compromete la responsabilidad moral de un individuo sin principios y dominado por los imperativos de su *ego zoótico.* Vemos pues que es el egoísmo irracional y visceral el factor que domina todo el perfil del psiquismo humano y explica su involución espiritual: involución porque entre más conoce, entre más madura intelectualmente, más se deja dominar por el imperio de su ego. Involución, porque esta contradicción es inédita en la línea evolutiva, y no se ha visto esta rareza en los animales. Dice David Hume (2007) que, entre todas las pasiones, solamente el ansia "por adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable,

perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad" (2007: 3.2.2.12).

II. LA PREDISPOSICIÓN EGOCÉNTRICA INNATA

3. El origen evolutivo del egoísmo

Un sistema se caracteriza por ser un todo organizado; y como tal, es diferenciado: es decir, hay heterogeneidad funcional entre sus componentes: todos ellos, están integrados en la organicidad del sistema: un átomo, un sistema estelar, un organismo viviente, un organismo social.

En los sistemas materiales, aun en los sistemas inorgánicos, yace un *Sinchi amachaq* irracional: es la tendencia del sistema a *conservar y desarrollar su constitución organizativa*.[1] Esta tendencia general, tiene diversas manifestaciones, según el nivel en la escala evolutiva. Una de sus manifestaciones consiste en la tendencia del sistema a defender la integridad de su estructura y de su contenido, ante la influencia deteriorante de cualquier agente exterior –se da esto desde los núcleos atómicos hasta el complejo organismo humano–.

Se explica este *Sinchi amachaq* irracional, por el "esfuerzo" que le ha costado al sistema el organizarse. Por qué es que el feto se resiste a ser destruido dentro de la matriz: porque ha habido una fuerza o "esfuerzo" de génesis en la especialización celular desde la fase de la fecundación. Este esfuerzo organizativo, explica la oposición defensiva del sistema frente a todo agente que amenace con desintegrarlo. Es más: el esfuerzo por defender su integridad estructural y organizativa, es el mismo esfuerzo que contribuyó a la constitución de su organización: el esfuerzo por defenderse es lo episódico y accidental, con respecto a su esencialidad.

---

[1] No debe confundirse con el *prote ormé* de los estoicos, pues ellos reconocían este primer impulso tan sólo en los seres vivientes. Similarmente, el *conatus ese conservandi* de Spinoza, tenía una extensión limitada a los seres vivientes, además de un lastre metafísico-especulativo. Mi *Sinchi amachaq* se encuentra en toda formación natural (Cfr. Maldonado Villena, 1992, pp. 369-373).

No se trata pues de dos tendencias o principios diversos: se trata de un mismo principio. El corazón y los pulmones nacieron por esta tendencia o fuerza, y cuando se deterioran los pulmones, el corazón acude a suplir en el organismo la descompensación. En los procesos mecánicos del mundo físico: el resorte o la cuerda de nylon se resisten a ser estirados, y esta resistencia es la misma fuerza de cohesión entre sus moléculas, que estuvo en la génesis del proceso de su constitución. ¿Por qué es que esta misma resistencia a la disgregación, no se da en un montón de arena, o en una piedra?: porque ninguno de ambos son sistemas: en ninguno de ambos se da la inter-funcionalidad de sus partes constitutivas, conformando un todo organizado. Si bien hay fuerzas de cohesión entre las moléculas de la piedra, si bien ésta opone resistencia a la disgregación de una parte suya, esa parte no cumple una función específica y diferenciada con relación a un todo organizado. Ha habido génesis, pero no ha sido la génesis de un sistema.

Pero adviértase: si la piedra del ejemplo la lanzamos al aire, volverá a caer: es que el sistema planetario solar con sus fuerzas gravitacionales, conforman un sistema, y al lanzar la piedra, amenazamos con distorsionar dicho sistema, con alterar su integridad: es esa misma cohesión de la gravedad, la que obliga a la piedra a regresar, lo cual significa una resistencia ante la amenaza desintegradora.

Esencialmente se trata de una fuerza cósmica integradora cuya tendencia se dirige desde lo simple hacia lo complejo, y como veremos, también desde lo complejo hacia lo simple. Las partículas dispersas del *Cosmos*, se cohesionan constituyendo núcleos atómicos, que a su vez se cohesionan conformando sistemas de mayor grado de complejidad.

Para que esta tendencia organice y “defienda”, tiene que darse, en la génesis de la conformación de cada sistema, la dialéctica de la heterogeneidad y la homogeneidad: el protón y el electrón son heterogéneos, pero para conformar el átomo, tienen que ser homogéneos en algún o algunos aspectos: el electrón no puede conformar una unidad mayor, vinculándose con cualquier partícula, y asimismo, en la génesis de la conformación del organismo, el estómago no puede hacer solidaridad funcional con una piedra; entonces, tiene que existir una unidad originaria en la conformación del sistema, la cual explica la homogeneidad, que es una homogeneidad de génesis: siendo el sistema tan sólo un hito dentro del marco de un proceso, la homogeneidad de sus integrantes es de carácter genético: son homogéneos por su origen. Puesto que es inherente a la constitución del sistema, la unidad genética de sus integrantes, esto explica la función defensiva que cada cual de ellos desempeña a favor de la integridad del sistema.

El susodicho *Sinchi amachaq*, tiene una manifestación defensiva o negativa: se da en todos los sistemas del mundo material; no alcanza a los planos psíquico, espiritual y social. Esta manifestación consiste en que el sistema, sea inorgánico u orgánico y viviente, tiende a defender su estructura e integridad ante la incursión desestabilizadora de algún agente exterior. Si talamos un árbol, el tronco, resistiéndose a morir, “se esfuerza” por retoñar (es como si “luchara” por conservar su código genético): es un reflejo defensivo, pues el organismo defiende su integridad y su estructura.

Pero adviértase que el referido *Sinchi amachaq*, al “retornar” en el plano de lo viviente, se enriquece, adquiriendo un *novum* categorial: además de tener la manifestación defensiva o negativa, asume la manifestación expansiva o positiva: por aquélla, el sistema se defiende del deterioro; por ésta, el sistema

trata de aprovechar el medio para *mantenerse* y *perpetuarse*. Así, el hidrotropismo positivo de las raíces del árbol, al dirigirse hacia el curso de agua, no es defensivo sino expansivo o positivo. Existen otros movimientos “expansivos” como la *sismonastia*, y otras nastias de las plantas, además de algunos tropismos, como el hidrotropismo positivo de sus raíces ya mencionado, el fototropismo positivo y el geotropismo negativo de sus tallos. En las plantas pues, el *Sinchi amachaq* es tanto defensivo como expansivo, y se manifiesta en los reflejos de la fisiología vegetal. Es innegable la variación que sufre esta tendencia retornante, al asumir un *novum* categorial al ingresar al plano de lo viviente.

En los animales, el susodicho *Sinchi amachaq* se expresa en su manifestación expansiva, en funciones como las migraciones y el cortejo entre los animales. Cuando un león forastero incursiona en una manada y ataca a su líder veterano, si lo vence, lo ahuyenta de la manada, mata a sus cachorros y se adueña de las hembras de la manada. El macho líder, en defensa de su manada, responde al invasor en una lucha defensiva por proteger su código genético; el macho invasor lucha por imponer el suyo, en reemplazo del código genético del macho líder (por eso es que mata a los cachorros; así, logra aparearse con las madres; y se apresura a hacerlo, para perennizar su código genético, antes de ser desplazado por otros machos invasores): hay pues, dos tendencias trabadas en una lucha; pero la del macho veterano líder es defensiva; la del invasor, que quiere propagar sus genes, es expansiva.

El susodicho *Sinchi amachaq*, en el plano de lo viviente, en su aspecto expansivo, se expresa también en el comportamiento sexual de machos y hembras, pues tiende hacia la conservación del código genético: no es defensa ante un peligro externo, sino expansión para preservar algo. Dicho comportamiento

expansivo –y que es ajeno a las formaciones de la naturaleza inorgánica–, se da también en los comportamientos migratorios, muchas conductas instintivas, la auto-reconfiguración y las conductas inteligentes de los mamíferos superiores. Cuando el buitre desarrolla mecanismos anti-toxinas en su tubo digestivo, no sólo se defiende frente a la amenaza de la inanición, sino que, además, se defiende para perpetuarse y crecer como especie. Igualmente, cuando el camello desarrolla durante su evolución orificios nasales, no solamente se defiende frente a las tormentas de arena, sino que se defiende, para perpetuarse y crecer como especie. Esta modalidad expansiva del *Sinchi amachaq*, es pues, un *novum* categorial en este plano. Buscar las condiciones provechosas del medio y adaptar a ellas la conducta, ello significa optar no solamente por la defensa de su integridad o constitución, sino por la auto-conservación, por la expansión y la propia supervivencia.

Ambas tendencias, defensiva y expansiva, son indisolubles, son aspectos inseparables de la contradicción dialéctica en el plano de las formaciones vivientes. La unidad de ambas tendencias (o mejor, ambos aspectos de la misma tendencia), es contradictoria: se niegan siendo mutuamente opuestas, a la vez que coexisten ambas en cada formación viviente: se dan ambas entre predador y víctima, entre machos de la misma especie, y también en un mismo organismo; el árbol se defiende de la tala traumática, y al defenderse, aprovecha la energía solar para expandir su follaje; la defensa del león líder sería impensable sin la agresión expansiva del león intruso agresor: son pues impensables la una sin la otra.

La irracionalidad de este *Sinchi amachaq* consiste en que no está dirigida ni controlada por ningún principio o facultad racionales. Sus efectos son predecibles en función a una "legalidad" interna del sistema. Por virtud de ésta, podemos

predecir las conductas migratorias, pero también la magnitud de la fuerza que necesitaremos para expulsar del núcleo atómico uno de sus nucleones. Irracionalidad implica, el no ser consciente de las consecuencias a futuro, de nuestra opción volitiva; y eso es lo que se da, por ejemplo, en el guepardo del *Serengueti*: los machos luchan enfrentados por poseer a la hembra en celo, sin advertir que esa lucha los expone al peligro del león que los acecha para matarlos. La tendencia responde a un diseño estructural ya constituido en la evolución del mundo material: ese diseño siempre es propio de cada formación: el diseño de cada átomo, de cada molécula, de cada sistema estelar, de cada planeta, de cada linaje. Esos diseños estructurales se han ido constituyendo en el decurso evolutivo del mundo material.

Cada sistema se orienta hacia su conservación y consolidación, pero esta tendencia no es teleológica: es decir, no persigue propósitos. Quien persigue un propósito, tiene en mente un proyecto o plan como posibilidad, orientado hacia su realización que es el τέλος, y esto significa una visión consciente del futuro, así como una diferenciación consciente entre antecedentes y consecuentes. Obviamente, un sistema irracional, sin razón, como lo es, por ejemplo, un organismo animal, no puede tener esos alcances, y, por lo tanto, su tendencia no es teleológica, pese a ser una orientación definida. Esa orientación no se la da el sistema: viene de atrás del sistema: es una regularidad de la materia que consiste en la pugna por desarrollarse, complicarse y diversificarse, colapsar para renacer con nuevas formas.

Por lo demás, no se ha visto que el sistema proteja tan sólo a algunos de sus componentes, en desmedro de otros. ¿Por qué es que el sistema se defiende y procura mantenerse como una unidad?; ¿por qué es que la defensa ejercida por cada componente del sistema tiene un alcance extensivo hacia la

integridad del sistema? La explicación es, que la función desempeñada por cada uno de sus integrantes, no tiene sentido si no es en su solidaridad con las funciones de los restantes integrantes. Pero, además, todos estos integrantes no solamente pertenecen al mismo proceso formativo, sino que, además, comparten la misma unidad genética. Me explico: todo sistema material, está sujeto a desarrollo en el tiempo; cada fase de su desarrollo, es la realización o actualización de posibilidades previas; luego, las diversas actualizaciones que existen en sus sendos componentes, son siempre el despliegue de una fase inicial pretérita donde estaban reunidas y concentradas todas las posibilidades: esa fase representa la unidad genética.

El homínido tiene en nuestro planeta, una antigüedad de dos millones de años, y es un tardío tramo del trayecto evolutivo de la materia en nuestro planeta. Siendo un hito en el proceso evolutivo del mundo material, su constitución está necesariamente impregnada en cuanto a su constitución básica, de los principios fundamentales del mundo material: todo el espectro categorial de la materia en sus estadios anteriores al del homínido, ha de estar presente en la constitución de éste: auto-regulación, auto-reconfiguración, el placer, lo inconsciente…y también el *Sinchi amachaq*: todos estos contenidos categoriales son "*retornantes*" en el homínido, con carácter de necesidad.

Por virtud de este *Sinchi amachaq*, el homínido en bruto, es decir, el homínido bio-psico-social, está hermanado con el núcleo atómico, en tanto que todas las formaciones materiales, incluido su cerebro, ostentan este común *Sinchi amachaq*. Dicha tendencia se manifiesta en el homínido en su sistema reflejo, su conducta instintiva y sus impulsos: rechaza todo aquello que él *considera* nocivo para su comodidad y bienestar, y, por el contrario, se siente atraído hacia todo aquello que contribuye a

su comodidad, su supervivencia o sus objetivos, y, en consecuencia, lo utiliza como medio para conservarse.

La referida tendencia se manifestaba ya en los albores evolutivos del homínido, en su territorialidad, en su instinto de conservación de la vida, en la auto-defensa de la manada, la expulsión del intruso…En el homo sapiens también se hizo presente: se manifestó siempre en su conducta marcadamente egocéntrica: celos, guerras, conflictos judiciales, invasiones, luchas e intrigas por la conquista del poder, y todo tipo de conflictos, así como su utilización antrópica de su medio ambiente natural.

En todo este espectro conductual del homo sapiens, está presente un *novum* categorial que ya se había hecho presente en el plano de lo viviente: consiste en que el sistema lo pone por principio a su servicio, a todo aquello que encontrándose a su alrededor, es gravitante para su conservación en un momento dado, bien sea incorporándolo o rechazándolo: lo utiliza o lo rechaza, en función a su auto-conservación; y esto, en una relación asimétrica: las plantas, por sus nastias y tropismos, reaccionan ante su medio, favorablemente a su auto-conservación; el animal, desde el protozoario, se vale de lo que halla a su alrededor: utilizándolo, procesándolo, rechazándolo, pero todo, en función a su propia auto-conservación y supervivencia.

En esta misma línea, el homo sapiens, siempre se valió de su entorno natural y social para conservarse y perennizarse: bien sea como individuo o como comunidad: la pesca, la caza, la recolección, la construcción de viviendas, las guerras…y cualquier otra actividad humana, pone en evidencia este egocentrismo.

Dicho egocentrismo preservante, si bien asume aquí el *novum* categorial de la racionalidad, más fundamentalmente es biológico porque, lo he dicho, el que el sistema utilice o rechace a su medio, a su favor, ya se da en las plantas. Y aun más fundamentalmente es material, porque como *Sinchi amachaq*, se da ya, aunque de forma más simple, en los sistemas del mundo físico.

Nótese que, en la escala evolutiva, desde la aparición del cerebro, ha jugado un papel destacado lo psíquico. Y claro, en el homo sapiens, existen mecanismos de defensa del yo, la resilencia, pero dichos mecanismos son en lo fundamental, cerebrales, vale decir, somáticos. Por lo tanto, la conducta del ser humano, siendo egocéntrica y mental, es fundamentalmente material: es el *Sinchi amachaq* que persiste en el proceso evolutivo de la materia. Lo que quiero decir es, que las manifestaciones de este *Sinchi amachaq* en el plano de lo psíquico, no son ajenas al proceso evolutivo del mundo material. Actitudes como la destrucción del medio ambiente para propiciar la expansión antrópica (pesquería, carreteras, minería, urbanización…), las alianzas defensivas, y otras de este género, son expresiones humanas del *Sinchi amachaq*.

Dicho *Sinchi amachaq*, siendo "retornante" a través de todos estos estadios evolutivos, sufre una "variación" categorial: en los seres vivientes, dicha tendencia se abre paso progresivamente como una reacción cada vez más expresa o circunstancial y focalizada en la acción exterior: es una respuesta expresa ante alguna situación exterior. Por el contrario, en la naturaleza inorgánica, el comportamiento del sistema, si bien es *Sinchi amachaq*, no es ninguna *respuesta expresa* o *circunstancial* ante una determinada situación; por ejemplo, la resistencia que ofrece el átomo a ser disgregado: no espera a la

intervención de la fuerza disgregante para recién responder, sino que es permanente.

El pre-homínido dotado de un sistema nervioso central, aun no se reconoce como sujeto y no se diferencia del *objectum*: por lo tanto, estando perdido en su circunstancia, su *Sinchi amachaq*, si bien se manifiesta como reacciones expresas, no suponen un sujeto autoconsciente de su propia reacción ante un *objectum*.

En el estadio evolutivo del *homo sapiens*, esta formación tiene ciertos contenidos categoriales nuevos y distintivos; tales así, la autoconciencia: más claro, el homínido sapiens tiene la conciencia de su yo como diferente de lo otro, del otro; la conciencia de su identidad personal a través del tiempo. Por lo tanto, él es consciente de ese reclamo que emerge de su interioridad material, esa demanda por la auto-protección. Entre el oso que en la corriente del río captura salmones para subsistir y el magdaleniense que captura peces también para subsistir, existe una diferencia que evolutivamente se abre paso: es la auto-determinación de la voluntad: el felino, pudiendo atacar a su presa, si no lo hace es porque está saciado; por el contrario, en el humano hambriento su voluntad puede auto-determinarse ante un espectro de posibilidades, que no están impuestas por su constitución biológica: el humano hambriento, pudiendo matar al animal, puede optar por domesticarlo o preservarlo por respeto, admiración o compasión; el humano necesitado, pudiendo talar el árbol, puede optar por preservarlo para construir en su follaje su guarida. Es más: el humano es consciente de que matar y destruir no es una vía única y fatal, sino que puede no hacerlo.

De manera que su voluntad puede auto-determinarse en un abanico de posibilidades, y el humano es consciente de ello: es consciente del poder de su voluntad. El animal no desprende el

fruto inmaduro porque lo sabe displicente o amargo; el humano no lo desprende, no solamente porque lo halla displicente, sino porque es consciente de que es más prudente esperar a que madure.

El comportamiento del pre-homínido se rige nada más que por su código genético y sus impulsos. Pero en la evolución del homínido va despertando la facultad racional para sobreponerse sobre la tiranía de los impulsos: el homínido puede hacer que el yo se auto-determine en una u otra dirección alternativa. La fiera no puede resistirse a su impulso de matar y devorar a su presa; el homínido, ante el impulso de matar a la cierva gestante, puede optar por domesticarla y esperar a que alumbre.

Aun más: en el pre-homínido, su conducta refleja responde a sus exigencias vitales, ya diseñadas en su código genético; el pájaro insectívoro selecciona qué insectos comer y qué insectos no comer; el no comerse el insecto de colores brillantes, no responde a una decisión valorativa, a ninguna calificación axiológica ni atribución de valor: no es que el animal sea consciente de que ese bocadillo le es "dañino".

En el humano, el *Sinchi amachaq* se expresa en la jerarquización del mundo, auto-ubicándose él mismo en la cima de la jerarquía, lo cual es a su vez un egocentrismo convergente: las entidades de su entorno son valoradas positiva o negativamente, en función a sus propios intereses: el mundo es por él visto, como subordinado a su ego: converge hacia su ego. Esto supone la inevitable atribución de valor: las cosas de su entorno, son calificadas por el humano como dañinas, peligrosas, útiles o adorables, en función a sus conveniencias humanas de él o de su grupo humano.

Mas esta misma valoración determina que todo aquello que resulta convergente hacia el ego del hombre, es convergente habiendo pasado previamente por el tamiz de su calificación estimativa; por ejemplo, pueden resultar convergentes el drogarse y el practicar un deporte: el humano puede acoger lo primero, es decir, valorarlo positivamente, y rechazar el asumir lo segundo, es decir, valorarlo negativamente. Esto es, algo lo acepta o lo rechaza, no en función a si respectivamente, responde o no a su preservación, como sucede en el caso del pre-homínido: el humano acepta lo que él *considera* que es axiológicamente "bueno" (aunque sea el drogarse), y rechaza aquello que él *considera* que es axiológicamente "malo" (aunque sea practicar un deporte u orar).

Es más: frente aquello que el humano considera favorable para su ego, su accionar puede constituirse en desfavorable sin que el agente tenga de ello conciencia; por ejemplo, abusar del empleo de agroquímicos. Y frente aquello que el humano considera desfavorable para su ego, su consecuente accionar de rechazo a lo "desfavorable" puede constituirse en favorable, como es el caso del rechazo del incesto.

Por todas estas razones es que, en el homínido evolucionado, esto es, en el homo sapiens, y sólo en él, se da el egocentrismo: a diferencia del pre-homínido, él sí puede decidir qué entidad de su entorno o qué actitud suya le conviene, y qué entidad o actitud suya no le conviene, lo cual supone una fundamental calificación axiológica. Y el egocentrismo es tal, porque él es una convergencia consciente y estimativa del otro o de lo otro hacia el ego, situación imposible en el pre-homínido. Por esta razón, el egocentrismo no es físico sino exclusivamente psico-axiológico, pero expresión de la materia en evolución.

El *Sinchi amachaq*, en el animal, humano o no-humano, es convergente; pero en el humano es, además, axiológico: el homo sapiens, y sólo él, se auto-constituye un entorno en cuyo centro se coloca él, y califica axiológicamente a cada aspecto y entidad de su entorno, en función a sus conveniencias personales o de grupo. El león no es consciente de su conveniencia cuando utiliza la sombra del árbol para descansar; el hombre, al asumir una actitud ante el árbol, lo hace porque lo calificó axiológicamente como favorable o desfavorable en relación a su conveniencia, y esta su calificación direcciona su actitud. Por qué es "convergencia": porque entre él y el árbol, el humano se prioriza a sí mismo; el árbol, aun considerándolo favorable a su ego, está en la condición de medio, ocupando así una posición subordinada.

Adviértase la diferencia: el pre-homínido no es consciente de su identidad, de sus necesidades, de sus conveniencias, ni de su relación con su entorno. Por eso es que carece de bases para que propicie alguna convergencia egocéntrica. Por el contrario, el homínido, ya es consciente de todo aquello: reconoce su identidad, se siente distinto de su entorno, y, por lo tanto, se valora a sí mismo y a su entorno.

La convergencia: análogamente a la lombriz, el homínido utiliza a todo cuanto encuentra en su entorno, tanto para defenderse de su desaparición como para crecer, como individuo y como especie. Esto es subordinación a su ego, hacer converger el mundo hacia su provecho personal. Aun la admiración y la adoración aparentemente desinteresadas, están motivadas por este impulso evolutivo convergente y egocéntrico. El homínido siempre admiró y disfrutó de la serenidad apacible de la noche; pero si hubiera podido convertirla en día para iluminar sus batallas, lo hubiera hecho; siempre disfrutó al escuchar el canto melodioso del pájaro; pero obligado por el hambre, no duda en

matar al autor del canto melodioso; siempre disfrutó de la naturalidad del paisaje; pero acuciado por sus necesidades "primarias", lo destruye construyendo la represa.

En el homínido, subyace una diferencia *valorativa* entre lo aceptable y lo inaceptable. Le puede pedir permiso a la naturaleza para cazar, pero lo considera aceptable, racional y natural, el subordinar la vida del animal *cazable* a su ego; rechazaría como inaceptable y antinatural, una subordinación en sentido contrario: no se han visto casos en los que los homínidos sacrifiquen su vida para proteger la integridad de los ríos o de los auquénidos. Todo esto refleja una tácita valoración que efectúa el homínido, de su lugar en el Universo. Y puesto que hay subordinación, esto significa que el homínido les reconoce a las entidades de su entorno, el status de *medio*, y jamás la condición de *fines*: son medios que el homínido los puede tomar como tales, auto-estatuyéndose en fin de los mismos. Trátase de una subordinación asimétrica

En esta convergencia egocéntrica, el homínido fundamentalmente actúa por una reacción refleja, y de manera inconsciente: primariamente, el homínido no es autor de una visión refleja por la que se vea a sí mismo en el lugar que ocupa en la relación convergente. No centra su atención en su ego, sino en algo que está fuera de su ego, pero relacionado con éste: algo que necesita su *ego* o que le agrada a su ego; algo que amenaza o amenazó a la constitución de su ego: si alguien afligido por una emergencia, halla una cola de solicitantes, tiene el impulso –más o menos auto-controlado– de ser atendido de inmediato; no pasan por su mente las posibles emergencias de quienes están formando la cola: cuenta solamente la suya; y esto, porque los presentes no estando relacionados con su ego, no cuentan para él. La posición o disposición psíquica que el homínido asume

ante su entorno, es pues, primariamente, un impulso o reacción no refleja ni teórica por proteger su integridad.

El *Sinchi amachaq* irracional se expresa en el ser viviente, en su necesidad de adaptarse al medio para sobrevivir. Sin ella, sería imposible la existencia individual del ser viviente, y la existencia de su especie. Aun en el ser racional tiene alguna justificación, toda vez que siendo el individuo humano el primero que avizora sus propias carencias y amenazas, si él no se auto-protege, es difícil que los otros, avocados cada cual a sus propias dificultades, siempre lo van a hacer por él: en ellos se produce una disyunción excluyente entre ayudar al otro descuidándose a sí mismo, o auto-protegerse ignorándolo al otro. Esto se aplica también al plano de los grupos sociales, siempre que defensor y defendido no estén incluidos en un sistema mayor.

Una dimensión constitutiva innata en todo ser humano es, jerarquizar a la realidad colocándose en la cima de la jerarquía. Si un joven camina con su madre, y ve que alguien la agrede a ésta, el joven hace algo por evitarlo; esta actitud no la efectúa en defensa de ningún otro ser que no sea allegado a su intimidad. Si una joven pudorosa se encuentra en la sala de una clínica al cuidado de su padre y de pronto se percata que éste está a punto de fallecer, abandonado de todo apoyo de personal asistencial, grita clamando auxilio, llamando algún médico. Pero esto no lo haría por un paciente extraño y desconocido. Aun quien va a pelear al combate se sacrifica, expone su vida, pero lo hace por *su* patria, por *su* rey, por *su* religión, por *sus* propiedades o por una paga. Con el mismo imperativo, no acude a combatir por "causas" ajenas a su *ἔγω*. Ahora bien: la jerarquización, común e innata en todo ser humano, significa aquí, preferencia egocéntrica.

Esta dimensión tiene un anclaje evolutivo: es observable en la madre alce que protege a su cría del ataque de los lobos: protección privilegiada que no la ofrece para las crías ajenas. Esta condición humana es pues la misma tendencia cósmica de auto-protección que se da en el átomo y en el astro. La particularidad es que se da en un ser racional susceptible de internalizar "valores". Esta dimensión evolutiva que se da en el hombre, *debiera* estar regulada por "valores" y principios morales universales: si no está regulada, resulta discriminatoria. Puedo jerarquizar mi preferencia valorativa entre diversos libros a comprar en una librería, y esa jerarquización es normal; pero cuando dicha jerarquización la efectúo entre mi *ἔγω* y el *alter,*[2] y éste es afectado por mi discriminación, esa discriminación deviene moralmente negativa. En el animal no-humano no lo es, porque dicho animal ni es racional ni puede internalizar "valores"; pero en el humano, la jerarquización entre su *ego* y su *alter, si* es moralmente negativa. ¿Por qué es moralmente negativa?: porque tal disposición a jerarquizar, es contraria a las exigencias comunitarias. Las necesidades humanas por misericordia, clemencia y ayuda, el respeto que demanda el medio natural, ciertamente están en una jerarquía de prioridades, pues unas son más prioritarias que otras, pero esta jerarquización es objetiva: las necesidades son objetivamente indiscriminables, las del individuo allegado al *ego*, y las de la entidad que no lo es; su jerarquización no es la impuesta por el criterio de "mi *ἔγω*" y el *alter*. Aquellas exigencias se nos imponen entonces como un deber-ser.

Luego, la discriminación que a dichas exigencias les impone el humano, deviene irracional e inmoral. A la madre alce no le podemos imponer que proteja a las crías del caribú, porque

---

[2] "*Alter*", en este estudio, no tiene la significación de "el otro yo": "*alter*" lo entiendo como "mi no-yo": esto es, todo lo que me rodea.

estando su conducta regulada por las leyes de su naturaleza, su comportamiento individual es adecuado tanto a ella como a su entorno; por lo tanto, el proteger a un viviente ajeno a su maternidad, aunque es posible, no es una conducta que se le imponga al animal no-humano como un deber-ser. Diferente es el caso del humano, porque si bien su sustrato zoológico no escapa a la regulación natural, goza el humano de un potencial de auto-determinación para decidirse entre varias posibilidades, entre lo "bueno" y lo "malo"; lo bueno es el deber-ser: aquello que conviene a la convivencia comunitaria con el Universo; lo malo es lo perjudicial a dicha convivencia que como tal, asume la categoría de "negación".

En consecuencia: el hombre nace con aquella inclinación cósmica, aquella predisposición egocéntrica de auto-protección que prioriza a su *ἔγω* sobre el alter, y no se le puede culpar; pero posteriormente el *ἦθος* la condiciona a manera de una segunda naturaleza: o contribuye a que se mantenga y fortalezca la jerarquización, o contribuye a que se extinga. En ambos casos, la conducta del humano es axiológica pues, a diferencia del animal no-humano, el humano guía su comportamiento por una escala axiológica.

En el hombre, aquella predisposición innata, y aun las conductas en las que se manifiesta, si son éstas inconscientes, no son egoístas ni la disposición ni las conductas; y aun estas conductas, si son inconscientes, pueden tener un significado moralmente positivo (no lo podemos tildar de egoísta el comportamiento de una madre que hace lo imposible por salvar la vida de su bebé moribundo). Cuándo es egoísta en el hombre entonces la jerarquización: cuando el agente conociendo el deber-ser y a despecho, en lugar de auto-imponerse la respectiva obligación moral, tiene un comportamiento gobernado por aquella predisposición cósmica: entonces es moralmente

negativa, por contravenir conscientemente al deber-ser. Ya Arturo Schopenhauer efectuaba el distingo entre el egoísmo y la moral. Escribe Luis Cardona Suárez (2012):

> (…) para Schopenhauer, en el valor moral de una acción se excluye de manera clara toda posibilidad de egoísmo: "Si una acción tiene como motivo un fin egoísta no puede tener ningún valor moral: si una acción ha de tener un valor moral, ningún fin egoísta inmediato o mediato, próximo o remoto, puede ser su motivo" (Sobre el fundamento de la moral, § 16: 231; 206). (p. 227).

El *Sinchi amachaq*, en el humano y sólo en él, puede asumir un carácter moral. ¿Por qué?: porque el humano, impulsado por esta tendencia, o vulnera o no vulnera los derechos, la integridad o la dignidad del otro o de lo otro. El egocentrismo defensivo irracional existe en el humano como predisposición: toda vez que el *ἔγω* ve peligrar sus intereses mezquinos ante un agente o peligro exterior, entonces su egocentrismo o tendencia emergente se actualiza, pudiendo asumir la forma de un comportamiento egoísta; es el *Sinchi amachaq* contaminado con la convivencia; y al contaminarse de racionalidad, se torna *pervertido.*

¿Y qué significa "contaminarse de racionalidad"?:

1-Ser el agente, consciente de las consecuencias de su accionar.
2-En el ser humano, teniendo la capacidad de empatía, puede no sentirla: es la indiferencia ante el sufrimiento del otro o ante la destrucción de lo otro. Esta apatía no es general en todos los seres humanos: es un *novum* que sobreviene en algunos seres humanos, o en algunos eventos del mismo agente, pero agregado a los rasgos generales de su tendencia cósmica de auto-protección.

El mamífero superior puede sentirse impulsado a defender al individuo de su manada (búfalos, cebras, caribúes), y si es animal doméstico, puede alertar a su amo del peligro. Pero la entidad, objeto de esta “empatía”, siempre es en el animal, algo de su entorno vital inmediato. A la madre caribú le duele que la osa ataque a su ternero, pero no siente lo mismo ante el ternero del reno atacado por osos, aun en un escenario espacialmente próximo. Esto significa que el animal está radicalmente incapacitado para experimentar empatía por el sufrimiento de aquello que se encuentra al margen de su entorno inmediato, es decir, del entorno de su circunstancia vital.

Por el contrario, la empatía en el humano, la genuina empatía, puede trascender de su entorno inmediato y aun, puede ser más elevada axiológicamente, en tanto más alejado de la circunstancia vital del agente se encuentre el referente de la empatía. El hombre puede empatizar con un *objectum* extraño a su entorno, muy alejado de su yo en el espacio y en el tiempo; inclusive puede estar ubicado en la ficción. Esa proximidad afectiva se explica porque el humano puede unificar su propio dolor con el dolor del *objectum* en uno solo: se borran las diferencias que separan al yo de su *objectum*, y entonces queda experimentado, sentido, solamente lo común, que es el dolor. La hembra humana, al espectar una historia ficticia dramática, se conmueve ante el dolor de un niño huérfano; ¿podría conmoverse si ella nunca hubiera sentido alguna aflicción semejante?: se conmueve porque siente que, siendo las circunstancias semejantes, el dolor es el mismo; entonces, se identifica con el dolor del otro: lo hace suyo, poniéndose en el lugar del otro. Tal vez ella nunca vivió el dolor de la orfandad, pero experimentó en el pasado otros dolores semejantes o relacionados (el hambre, el desprecio, el frío, por ejemplo); eso

le permite sentir una semejanza entre su dolor propio y el del huérfano de la historia fantasiosa.

Reconozco que lo que también aproxima al *ἔγω* con la *otroidad* es, alguna desgracia común imponente. Cuando ocurrió el terremoto que azotó el Cusco en el siglo XVI, vecinos enemigos de la ciudad se abrazaban; pero esa unificación no es empatía, pues el *objectum* del yo no es el sufrimiento del otro sino su propia precariedad y desamparo ante la amenaza imbatible, experimentada bajo el pánico de la percepción egocéntrica de su propia soledad y precariedad, percepción que le impulsa a buscar apoyo para sí mismo cual "tabla de salvación", no importa cuál sea el dolor que sufriera ese apoyo.

En eso estriba una de las diferencias: el animal no puede; el humano, biológica y psíquicamente, puede proyectarse afectivamente hacia la *otroidad*. Pero, además: esta empatía en el animal, además de ser inconsciente, no se le presenta al animal como una opción a elegir entre otras opciones: es un sentimiento impulsivo, instintivo; el animal no tiene opción; como tal, el sentimiento y la reacción consecuente, son previsibles. En el humano, la existencia o no existencia de su empatía o indiferencia hacia la *otroidad*, estando condicionadas por la influencia societaria, no son uniformes en la especie.

Es más: la capacidad que tiene el humano para experimentar empatía por el dolor ajeno, teniendo su fundamento en el desarrollo cerebral, es de orden puramente genético, y es una simple posibilidad: el humano hereda la capacidad de empatizar, mas esa capacidad, abstraída del condicionamiento social, por lo general permanece atrofiada, esto es, no se realiza. Es que lo posible no se "actualiza" si no se dan las condiciones adecuadas. La experiencia de vida, la educación y las estructuras sociales, pueden dar actualización a lo posible o, por el contrario, frenarlo.

Ahora bien: ¿podemos recriminar al animal de apático, indiferente ante el dolor del animal de otra especie?; obviamente que no. Apático, insensible, indiferente, es aquél que pudiendo empatizar no ejerce su empatía: se trata de un defecto ontológico, constitutivo. Al animal no le podemos imputar un supuesto defecto de lo para él imposible. No se compadece de lo ajeno a su circunstancia vital, porque constitutivamente no puede. Pero tampoco le podemos culpar de las consecuencias de su comportamiento: la especie exótica invasora extingue a la especie nativa, sin ser consciente de dicha extinción.

Por el contrario, en el humano, la apatía es un *novum* categorial que se adiciona a su *Sinchi amachaq*, contaminándolo: el homínido al igual que la lombriz, ejerce un manejo utilitario de su entorno; es decir, lo utiliza para conservarse y perpetuar su integridad; pero además de ello, *suele* ser apático, indiferente, no solamente ante las consecuencias que su aprovechamiento de su entorno tiene para dicho entorno, sino también, ante el dolor y la destrucción de aquello que está alejado de su circunstancia vital (caso de las guerras de agresión, por ejemplo: el combatiente no tiene miramientos para con el dolor del enemigo vencido).

La apatía humana, es decir, la indiferencia del humano ante el sufrimiento ajeno de aquello que está al margen de su circunstancia vital, aun cuando él mismo lo provocara (caso del campesino que castra a su cerdo sin usar anestésico, o del comerciante de pieles que desuella vivo a un zorro para obtener intacta su piel), tal apatía humana es expresión de la tendencia cósmica irracional; ¿por qué?: porque el ego, inconscientemente evita cargar con problemas ajenos: hacer gratuitamente suyo el sufrimiento ajeno, le significa un sufrimiento que no le reporta ningún beneficio personal; el yo opta por su comodidad y por lo

tanto, rehúye al dolor. La hembra humana, ante alguien desconocido menesteroso de afecto, le niega una mirada amable y de simpatía, le niega una palabra de afecto; ¿por qué?: porque evita cargar con problemas ajenos. Y cuando el sufriente está ausente en el espacio y en el tiempo, si no somos proclives a empatizar con su dolor, es porque no queremos inmiscuirnos en el dolor, y esto, porque nuestro ego se rehúsa a aumentar su cuota de dolor. Si bien el ego disfruta conmoviéndose al leer o espectar un relato fantasioso conmovedor, desaparecería su compasión si el sufriente siendo real, le solicitara su ayuda.

Mas esta apatía no es la resultante del cálculo: es espontánea; ni el cazador nativo ni el pescador, sienten el dolor ni la agonía de su presa; lo mismo podemos decir del niño que accionando su honda, mata los pájaros por placer: el perfil de éstos, no se diferencia del perfil emocional de la lagartija, insensible ante el dolor de la presa por ella devorada. Claro que el perfil bio-psíquico del agente humano, por ser de un ente racional, es diferente y superior al perfil bio-psíquico de la lagartija; pero el perfil afectivo es en ambos el mismo, porque en ambos es irracional.

En consecuencia, la apatía o indiferencia del humano, siendo un mecanismo de defensa del yo, es expresión del *Sinchi amachaq* irracional... Es obvio, porque su contrario, la empatía significa para el ego, prodigar esfuerzos y cuidados por lo ajeno, desatendiéndose a sí mismo. Existe una disyuntiva: si me auto-protejo, desprotejo a lo ajeno a mi entorno; si protejo a lo ajeno a mi entorno, me desprotejo a mí mismo. Entonces, es por un mecanismo de defensa, que el *ego*, ante esta disyuntiva excluyente, opta por lo primero, que es auto-preservarse. La apatía es expresión del *Sinchi amachaq* y es tan zoológica y centrípeta como lo es la conducta del animal pre-humano

En lo que respecta a ese componente de empatía que suele existir en la constitución del humano: dicha empatía, fenoménicamente es desinteresado desprendimiento; en realidad es siempre una proyección del egocentrismo: si la madre humana sufre al enterarse de la tortura inferida a un *dragón de Comodo*, es porque ella alguna vez sufrió los dolores del parto, y entonces sabe lo que es el dolor. El dolor del reptil está dentro de su entorno vital; por lo tanto, la mujer sólo en apariencia se compadece de lo otro: en realidad, se compadece de sí misma, pues siente su propio dolor reflejado "en un espejo". Mas la compasión del caso, es un rechazo a lo que atenta contra la propia integridad. Si a esa mujer del ejemplo, le duele la destrucción de los bosques vírgenes, es solamente si siente que ello va a afectar a su propia supervivencia. En consecuencia, aun la empatía, es manifestación de aquella tendencia cósmico-ancestral.

Y es la apatía expresión del *Sinchi amachaq*, porque es interesada. La apatía no es desinteresada, toda vez que responde a la exigencia del ego de no prodigar esfuerzos y afectividad, que los necesita para emplearlos en su auto-conservación. La apatía así es auto-protección negativa, en tanto que el ego se niega a prodigar esfuerzos y afectividad.

Hay en la constitución del hombre, componentes de desinterés, tales como las manifestaciones artísticas, el respeto por los muertos; existen además otros contenidos que no están orientados a la autoprotección, tales como el crear mitos o la investigación científica. En estas actividades no se hace presente la disyuntiva entre los intereses propios y los del alter ego: ningún sujeto se va a ver privado de hacer arte, ciencia, o crear mitos, por el hecho de que otro sujeto lo haga. En consecuencia, el yo no está obligado a asumir una posición ante una "disyunción exclusiva". No son pues, comportamientos en los

que se ponga a prueba el egocentrismo ancestral. Y aun los comportamientos abiertamente altruistas del humano, no significan que no estén determinados bióticamente: existen actos de altruismo entre los animales pre-humanos, pero son ajenos al cálculo racional; son mecánicos, no motivados por una percepción de ninguna categoría axiológica: por lo tanto, el animal pre-humano se rige por la tendencia a la auto-protección. En consecuencia, una conducta humana altruista, no es una prueba de que sea una conducta no regida por determinismos bióticos.

La apatía, ¿la crea el medio social en el individuo, o es congénita en éste? El humano al nacer, aún carece de la dimensión social; por lo tanto, hereda de los mamíferos superiores todo su mecanismo reflejo: su indiferencia ante el dolor o deterioro de lo desconocido, nace con él.[3] El *Sinchi amachaq* al contaminarse con el *novum* categorial de la espiritualidad, se manifiesta en la *jerarquización* ya aludida: el homínido pensante, puesto que puede objetivar su entorno, se auto-ubica en la cima de la jerarquización por él estatuida. Es el ἦθος del medio social y la experiencia de vida, lo que paulatinamente van inculcándole al individuo en formación, bien sea la empatía o la apatía ante el sufriente extraño. En las hordas de las comunidades primitivas, el extraño era visto con razonable desconfianza, como un intruso o competidor.

Es impensable un sentimiento de empatía por aquello que no se le conoce. Son los casos del niño pequeño y de las hordas primitivas, casos en los cuales el horizonte cognitivo del entorno no rebasa los marcos de la circunstancia vital; y lo que está dentro del horizonte cognitivo, es lo perteneciente a la

---

[3] Rara vez el animal pre-humano no domesticado defiende a otro animal que no sea de su misma especie.

circunstancia vital del individuo. Sin embargo, alguno que otro navegante que visitó a nativos no-contactados, ha referido en sus crónicas que eran gente hospitalaria, acogedora y dadivosa. No obstante, esas cualidades no nacen con el niño, sino que se cultivan en el individuo en el concurso del medio social. El nativo no-contactado, simpatizaba con el europeo extraño desconocido, al cual lo consideraba un congénere. Pues bien: simpatizar con el congénere desconocido, es solamente una prolongación de la simpatía con el conocido de la horda o tribu, y ese es un sentimiento cultivado tan sólo en el tejido societario entre humanos.

De tal manera, cuando digo que la apatía es congénita en el humano, me refiero solamente al humano biótico, y hago abstracción de su dimensión social, existente o futura.

Si la relación hombre-naturaleza no funciona bien, no es por causa de la naturaleza, pues ésta se basta a sí misma, dado que se auto-regula por sus propias leyes. Los ciclos y la renovación, siempre fueron parte de su devenir. Todo lo que nace a la existencia, está condenado a desaparecer: ceder su puesto a otra venidera formación. La destrucción es necesaria para que aparezca lo nuevo en el desarrollo. Pero las alteraciones que se dan en la biósfera, no son naturales: en tanto que suponen una auto-determinación consciente, por su status ontológico son ajenas a la naturaleza. Por lo tanto, el causante de las alteraciones en la biósfera no es la naturaleza, sino el otro miembro de la relación bimembre: el hombre. En tal virtud, si queremos corregir estas alteraciones, a quien debemos de corregir no es a la naturaleza, sino al otro miembro de la relación: el cordado pensante. Pero para corregirlo, antes tenemos que conocerlo en su esencia más profunda.

No puede existir un desarrollo sostenible si no lo hacemos participar protagónicamente al hombre; pero qué hombre: entendido como género, es egoísta e irracional; es egoísta porque se auto-ubica en el centro de la realidad, y todo a su alrededor lo subordina a su ego; irracional, porque es irresponsablemente presentista: busca la satisfacción hedónica de su presente, sin importarle las consecuencias a ultranza en el tiempo y en el espacio.

Existe una irracionalidad elevada, que es la irracionalidad en los estados de éxtasis, de gnosis intuitiva o de inspiración artística; pero esta irracionalidad lo eleva el espíritu hacia dimensiones superiores que dignifican a la existencia humana. La irracionalidad a que aludía es de la peor especie, porque es una irracionalidad egoísta: es la irracionalidad dominada por el imperativo de los bajos impulsos: éstos son los impulsos que palpitan en la naturaleza zoológica del humano. Estos impulsos se imponen por sobre la voz de la razón y de la prudencia, y la silencian. El cordado racional, aun diciéndole su razón que es mala una determinada conducta suya, persiste en ella porque satisface su apetito egoísta del presente.

La irracionalidad según Sober (1998), puede ser entendida en dos sentidos: la irracionalidad instrumental, y la irracionalidad sustantiva. La primera significa que no se eligen los medios suficientes que conlleven a alcanzar los fines perseguidos. La irracionalidad sustantiva, es aquella que se expresa en unos fines perseguidos que no son dignos de valorar, o que son objetables desde el punto de vista moral (p. 56). Yo la tomo la irracionalidad, radicalmente, en otro sentido: para mí, irracional es aquella conducta inmediatista e irresponsable, en la que el sujeto, no toma conciencia de las consecuencias mediatas de la misma, aun habiéndolas aprehendido cognitivamente, y persiste en dicha conducta bajo el imperativo de algún impulso interno;

por ejemplo, el vicioso, no obstante conocer las consecuencias nefastas que su vicio le acarrará para su salud a futuro, persiste en el vicio. Tomo distancia frente al egoísmo racional descubierto por Thomas Hobbes. Según este autor, el egoísmo racional le muestra al individuo, gracias a un cálculo hecho con prudencia, los recursos más idóneos para preservarse (Martínez, M., 2008, p. 8). Considero que la racionalidad del cordado pensante, está al servicio de su postura irracional ante su mundo. Por el efecto de su conducta moral, es irracional.

El individuo trae al nacer, solamente lo que yo llamo "el *Sinchi amachaq*". Este es un acto reflejo común a toda forma material, que consiste en la fuerza del sistema por tratar de conservar su integridad, y oponerse frente a todo agente que amenace contra dicha integridad; este mecanismo garantiza la conservación de la integridad del sistema. Se manifiesta en las fuerzas de enlace en los átomos y en su estructura, y también en las diversas formas de conductas reflejas de los sistemas vivientes. Por virtud de esta fuerza, en cierto nivel evolutivo –las formaciones vivientes–, el sistema subordina al medio a su auto-preservación. Por eso es que el niño al nacer, toma el mundo en función a sí mismo, para conservar su integridad: lo toma al aire para respirar; las caricias de la madre, las toma con beneplácito, porque de ellas necesita para conservar su integridad bio-psíquica. El niño no nace bueno ni malo, pero nace con la predisposición egocéntrica innata de la auto-protección: es una predisposición a priorizar el *ἔγω* sobre el *alter*.

El innato *Sinchi amachaq* no es egocentrismo, pero en el ser viviente asume una dimensión centrípeta; el hombre, como ser viviente, nace con una predisposición egocéntrica de auto-protección, sin miramientos por el *alter*, y que tiende a priorizar al *ἔγω* sobre el alter; se expresa cuando el agente de la conducta,

encontrándose entre dos o más posibilidades u opciones conductuales, tiene el impulso por subordinar a su entorno ante su ego, de forma incondicional sin tener miramientos para con el *alter*. Elige libremente aquella opción que prioriza a su ego en relación al otro o a lo otro; es decir, elige libremente colocarse en el centro y eje de la realidad, en una posición supraordinante con respecto a su entorno, sin ningún miramiento o respeto para su entorno. El ser humano es entonces, egocéntrico por su impulso innato. El agente tiende a conservar su integridad, pero optando libremente por la opción de colocarse en el centro de la existencia. Esta actitud tiene como sustrato *hylético*, al *Sinchi amachaq*, pero con dos caracteres a él ajenos: 1-Es esa misma tendencia a conservarse pero que por sus efectos, puede afectar a la dignidad o los derechos o integridad de los demás o del entorno. 2-Supone una capacidad de elección entre una pluralidad de opciones. El comportamiento egoísta es independiente de la moral, pues ese favorecimiento incondicional aludido, se da aun en niños pequeños sin conciencia moral.

En toda unidad viviente sub-humana, sus funciones responden a una delimitación entre su propio sistema y el exterior. Además, cada unidad viviente es agente de una pulsión de auto-protección y auto-favorecimiento incondicional. El hombre, como eslabón en la línea evolutiva, no tiene por qué ser la excepción: en él, está presente aquella predisposición innata: lo aprecia a su entorno –a favor o en contra–, en función a su auto-protección y auto-favorecimiento incondicional.

El niño trae al nacer, una carga genética de egocentrismo que le acompaña durante toda su vida. Tal carga genética lo predispone al individuo para un comportamiento egocéntrico o egoísta. Y bien, la conducta egocéntrica del hombre, no supone necesariamente el *alter ego*: el hombre prefiere una opción entre

protegerse del intenso frío o no hacerlo, y eso es expresión de aquella pulsión biótica que es su pre-disposición de auto-protección. Esta pulsión ya estaba expresada en la ambición de la horda primitiva por invadir espacios en la búsqueda de recursos para subsistir, y en no compartirlos con posibles competidores.

El egocentrismo auto-protector y auto-favorecedor en el ser humano, no es más que la versión humana del *Sinchi amachaq*: si al arroyo natural que baja por la pendiente, le anteponemos un dique, ante este obstáculo, el curso del arroyo "trata de" abrirse paso; si a una planta, futuro árbol, le colocamos un techo que le impide llegar a su madurez, tratará de abrirse paso para llegar a ser árbol.

La predisposición egocéntrica de auto-protección, determina que el sujeto humano vea todo obstáculo a su ego como una negación de sí mismo y, en consecuencia, se esfuerce por rechazarlo, neutralizarlo o eludirlo. Este rechazo, neutralización o elución puede ser defensivo o agresivo. Por ejemplo: la horda pacífica que fuera invadida y agredida por otra horda hambrienta en búsqueda de tierras y alimentos: una agrede, y la otra, lo único que hace es defenderse; una actúa con maldad, en tanto que la otra actúa sin maldad: el caso es que ambas actúan llevadas por la predisposición egocéntrica a auto-proteger y auto-favorecer a su *ἔγω*.

La conducta egocéntrica también puede ser pasiva: es la de aquél agente que pudiendo socorrer a un necesitado no lo hace: por ejemplo, ante su necesidad de afecto. El requerimiento del menesteroso, representa para el agente un obstáculo para la afirmación de su *ἔγω*, una negación para su *ἔγω*; ¿por qué?: porque ello representa para el agente sacrificar su tiempo sin obtener a cambio ninguna retribución provechosa ni gratificante.

Negarle su afecto, es defender a su *ἔγω* frente a un obstáculo perturbador, pernicioso.

Como vemos, la predisposición egocéntrica de auto-protección, que prioriza el ego sobre el alter, en el humano, tiene diversas formas de manifestarse: agresiva, defensiva, moralmente negativa, moralmente positiva, activa o pasiva, pero fundamentalmente es de auto-protección y jerarquizante a favor del *ἔγω*. La tal predisposición egocéntrica no es fenoménica sino esencial y oculta. El trato afable y hasta cariñoso del sujeto, no significa que no sea egocéntrico: cuando este sujeto ve afectados sus intereses, su comportamiento es egocéntrico: es cuando se le presenta una situación excluyente: si protege o beneficia a su *ἔγω*, perjudica al *alter*, y viceversa; entonces, opta por proteger o beneficiar a su ego.

La predisposición de auto-protección egocéntrica y egoísta pues, subyace en el psiquismo de todo ser humano soterradamente. Pero no siempre se manifiesta como egoísmo: es el caso del hombre que entre saciar su sed con agua o con veneno, prefiere lo primero. La predisposición de auto-protección se manifiesta como egoísmo, única y exclusivamente cuando el sujeto ve peligrar sus intereses ante una situación de alternativa excluyente, esto es, cuando el alter le resulta incómodo para sus intereses íntimos. Es entonces cuando es la ocasión propicia para que se manifieste su tendencia de auto-protección en su versión de egoísmo. Esta manifestación egoísta, claro está, puede ser más o menos inhibida, según el nivel evolutivo del agente.

La predisposición egocéntrica de auto-protección o auto-favorecimiento (PEA), en el humano, se manifiesta a través de tres tipos de comportamiento: 1- comportamiento amoral: el humano, por ejemplo, ante un fuerte enfriamiento opta por

abrigarse; las consecuencias de la actitud no afectan al *alter*; 2- egocentrismo reivindicativo defensivo: está condicionado al *ἔγω*, pero también a la justicia: una horda pacífica, ante la invasión agresiva de otra, que amenaza con matar a mujeres y niños, los varones reaccionan en una lucha de resistencia exponiendo sus propias vidas: defienden su *ἔγω, y con ello, el ἔγω* colectivo, pero en la línea de la justicia reivindicativa; 3- el egocentrismo egoísta inmoral: es cuando la conducta favorable al *ἔγω* y condicionada por éste, es incondicionalmente subordinada al *ἔγω*. Es cuando éste persigue solamente proteger o satisfacer sus propios intereses, no guiándose ni por la justicia, ni por el respeto ni por la compasión, sino gobernado por el imperio de sus propios apetitos. Es el caso de aquél que se adueña de la propiedad comunal, el que emprende una guerra de agresión, o el que niega el afecto a quien lo necesita.

Definitivamente, el egocentrismo egoísta consiste en que el sujeto prioriza a su *ἔγω*, no por protegerlo sino por favorecerlo, incondicional y absolutamente, y sin mediar ninguna consideración moral sobre las consecuencias para el *alter ego*. Por ejemplo, el niño que sufre porque su compañero aparece con un reloj lujoso que él no lo tiene, el general invasor que conquista naciones para su beneficio, la estudiante que sabedora de una beca de estudios no le avisa a su compañera para evitar una competidora y presenta sola su solicitud. Dicho egoísmo entonces, se manifiesta como comportamiento egoísta, como sentimiento egoísta y como voluntad egoísta. No lo considero el egoísmo una fase que filogenética u ontogenéticamente suceda en el tiempo al egocentrismo: es más bien una de sus especialidades o si se quiere, una de sus formas de manifestarse. El comportamiento de un sujeto que defiende su integridad contra un invasor agresor, o el padre que desesperadamente busca a su hijo extraviado, son conductas egocéntricas –de auto-

protección–, mas no egoístas. Por otra parte, la presencia del

egoísmo en el sujeto, no es incompatible con los comportamientos altruistas de desprendimiento en el mismo sujeto (caso de un héroe o de un sacrificado luchador social).

Pero el comportamiento egoísta no nace de la nada, sino que tiene sus fundamentos en la línea evolutiva: antes de manifestarse, estaba latente en el egocentrismo: en la motivación de ese hombre que prefiere para saciar su sed, al agua, frente al veneno, estaba la predisposición auto-protectora, la cuna de un egoísmo latente.

La convivencia social siempre nos ofreció de manera efectiva o como posibilidad, poder, gloria, placer carnal, confort, propiedad inmueble, un puesto de trabajo. Es entonces que se pone a prueba la alternativa de opciones. Hay casos en los que una situación es excluyente: nos hace excluyentes a mi *ἔγω* y a mi *alter*: si beneficia al *alter*, perjudica mi interés; y si me beneficia a mí, perjudica al interés de mi *alter*: la tal situación nos hace excluyentes a mi *ἔγω* y a mi *alter*: no es favorable a ambos por igual, ni desfavorable a ambos por igual: el *ἔγω* lo ve *alter* como la negación de sí mismo;[4] el *ἔγω* está predispuesto a defender o alcanzar aquello que es obsequioso para sus intereses, frente al *alter*, que es la opción contraria, aunque esta decisión recaiga en el perjuicio o privación para el *alter*. Si es una situación aversiva para el *ἔγω*, dicha situación es igualmente excluyente: si la rechazo yo, perjudico a mi alter; y si éste la rechaza, me perjudica; el *ἔγω* estará predispuesto para protegerse ante dicha situación, aunque esta opción recaiga en el

[4] Por ejemplo, un estudiante se entera que hay en oferta una beca de estudios, y que existe una sola vacante. Si le avisa a su amigo íntimo, se gana un competidor más, que puede hacerle perder la opción de ganar la beca. Luego, avisarle, va en contra de sus intereses personales. O bien: somos dos náufragos, y la lancha solamente soporta el peso de uno: si me lanzo al agua, salva la vida el otro; si éste se lanza, salva mi vida.

perjuicio del *alter*. Cada sujeto está dispuesto a responder optando por la opción que beneficia a su *ἔγω* o que no lo perjudica. Esto es expresión del *Sinchi amachaq*, y no necesariamente es egocentrismo egoísta y absolutista. Si a un místico pacifista, un poder superior le prohíbe ser místico, lo expulsa de su ermita, y le prohíbe beber, tendrá que defenderse, y eso es declararse contra el agresor; es su comodidad o la voluntad impositiva del agresor: o lo uno o lo otro; pero tal conducta no es egoísmo absolutista. O aun, entre sentarme al sol o no hacerlo, elijo la opción que considero más saludable para mi salud. Insisto: defender el interés personal, no es necesariamente egoísmo absolutista.[5]

Con respecto al egocentrismo egoísta: no es sino una expresión moralmente negativa del egocentrismo constitutivo yacente en la predisposición egocéntrica de auto-protección y auto-favorecimiento. Es agresivo, y subordina incondicionalmente al *alter* ante los apetitos mezquinos de *ἔγω*. Este egocentrismo egoísta puede ser más o menos consciente según sea el nivel de evolución mental de la especie o del individuo. El filósofo Hobbes decía que las solas leyes naturales prudenciales no garantizan la adhesión por parte de todos al pacto, pues cualquiera puede, cuando vea una situación ventajosa, violarlas. Según este autor, dado que, por naturaleza, todos los humanos experimentan un apetito desmedido por el poder y por las riquezas, cada cual se cree más capaz que los demás, y, en consecuencia, le es posible sacar provecho de cualquier situación desacatando las leyes naturales. (Martínez, M., 2008, pp. 22-24).

---

[5] Los britanos defendían sus tierras contra la invasión criminal de las legiones romanas, y los pueblos oprimidos se alzan en una lucha defensiva contra la potencia colonizadora; mas eso no es egoísmo, sino el *Sinchi amachaq*.

El egoísmo no debe ser confundido por el cuidado por el propio interés, por ejemplo, el cuidado por la propia salud. El egoísmo consiste en no tomar en consideración los intereses del alter ego, en circunstancias en las que dichos intereses deberían ser tomados en cuenta. El egoísmo se da, cuando el agente satisface sus intereses pese a que la situación es propicia para considerar al alter ego –incluida la naturaleza no-humana–. El egoísmo se manifiesta en aquellas situaciones en las que las relaciones del agente con su alter ego, lo sitúan en disposición de respetar su integridad ontológica de dicho alter ego o protegerla, y pudiendo, no lo hace. El proceder egoísta es aquél que viola el respeto o consideración que merece el *alter ego*, haciéndolo periférico y subordinado *al ego*. En síntesis, la actitud egoísta es aquella por la que el agente subordina a su entorno ante su ego, haciendo de dicho ego el centro de convergencia, y considerando a dicho entorno en función a los intereses de su ego. Enrique Trejo coincide tan sólo en parte con mi apreciación de lo que es el egoísmo; pero sólo en parte, porque el *alter ego* lo circunscribe a tan sólo los humanos, en tanto que yo, lo hago extensivo a la madre naturaleza (Trejo, E., 2012, pp. 135-138). Quien trastorna el medio natural es tan egoísta como quien roba a otro, porque subordina el entorno a los intereses de su ego. Este proceder tiene un contenido moral toda vez que encierra malevolencia, es decir, afecta a los derechos, la dignidad o la integridad constitutiva del *alter ego.*

El hombre nace con una predisposición egoísta. El leopardo somete al facóquero a su sistema vital: lo mata para alimentarse y sobrevivir; y por la misma razón, el león mata a los cachorros del guepardo. En esta línea biótica, la horda del *pitecanthropus* aniquilaba a la otra horda *pitecánthropa* para arrebatarle sus recursos y así poder sobrevivir. El niño, a quien le han obsequiado una sandía, al ver que alguien pretende disgregarla para convidarle a otro, llora y protesta por la integridad de lo

suyo. Estas conductas humanas afectan al *alter*, y son inconscientes, pues se sitúan en la línea de la conducta pre-humana; mas no por ser inconscientes no constituyen un egocentrismo egoísta; son humanas, y, por ende, son algo conscientes y algo racionales. En la medida en que es de una conciencia moral embrionaria, se trata de un egoísmo germinal.

La predisposición de auto-protección que prioriza al *ἔγω* sobre el *alter*, es de carácter centrípeto, toda vez que el sistema viviente subordina a su entorno ante sí mismo, auto-colocándose en el centro de la atención; la vida individual se afirma a costa de la muerte de otros seres vivos, y la especie humana, por ser parte de la línea evolutiva, no puede ser ajena a este centralismo. En consecuencia, en el hombre, su predisposición a la auto-protección, al igual que en el animal sub-humano, busca afirmarse sin compadecerse de la *despotenciación* ontológica que a consecuencia de su afirmación sufra el entorno. Con ello quiero decir que la predisposición de auto-protección es en el hombre, egocéntrica: aun en la predisposición de auto-protección de ciertos sujetos de perfil altruista o heroico.

El egocentrismo está presente en el sujeto humano en su predisposición egocéntrica de auto-protección, y empieza a manifestarse en él como egoísmo, lenta y progresivamente tan sólo a medida que se despierta en él la autoconciencia, así como su conciencia del significado que el *alter* tiene para sus apetitos. Me explico: la horda agresiva *pitecánthropa* se diferenciaba muy poco de la manada agresiva de chimpancés en la selva; en consecuencia, su egocentrismo egoísta era muy débil. El niño que se muestra hostil motivado por la envidia al haberse enterado de que su compañero tiene un reloj de oro que él no lo tiene, reacciona ante su ego disminuido; pero al igual que el niño que protesta por su sandía o el *pitecanthropus* que mata para comer, ellos no son plenamente conscientes de la asimetría de su

conducta. En consecuencia, desde el punto de vista evolutivo, el egoísmo, consustancial a la predisposición egocéntrica auto-protectora, se hace manifiesto tempranamente en la trayectoria evolutiva del humano, aunque de manera gradual e imperceptible.

Ciertamente, el animal pre-humano no es egoísta. Pero el salto dialéctico entre su comportamiento egocéntrico no-egoísta, y el comportamiento egocéntrico egoísta del humano no excluye una gradualidad entre ambos eslabones de la cadena evolutiva, de manera que no existe un límite preciso. En los estadios iniciales de la evolución humana, la filogenética y la ontogenética, el humano, como agente, no es plenamente consciente de su egocentrismo egoísta, no es plenamente consciente del daño que le ocasiona al alter, casi como el chimpancé, dada su inmadurez evolutiva; y en esto se diferencia muy poco del pre-humano. Su comportamiento auto-protector está en la línea del leopardo y se sitúa en la continuación biótica que lo liga al leopardo. Por lo tanto, estos comportamientos humanos de este tipo señalados arriba, son egocéntricos y egoístas por ser humanos, pero fuertemente bióticos, por ser una continuación próxima del comportamiento pre-homínido.

La base material del comportamiento egoísta del hombre, se encuentra en su paleoencéfalo o cerebro reptiliano, y que ya se encuentra presente en el reptil. Su función no es pensar ni sentir; su función es actuar por un impulso por la supervivencia. De tal manera, siendo el hombre un segmento en la línea evolutiva, su predisposición egoísta es, en esencia, la predisposición a auto-protegerse que yace en el reptil.

De tal manera, el egocentrismo egoísta no es una fase evolutiva natural que *suceda* al egocentrismo no-egoísta, como la crisálida le sigue a la fase de larva: es la manifestación natural

de la predisposición egocéntrica. Si suponemos que es una fase que *sucede* al egocentrismo no-egoísta, entonces, cómo quedaría éste: como un nódulo cualitativo anterior ya superado, *inexistente* en la "fase" del egocentrismo egoísta, como la larva que ya fue desplazada por la crisálida; mas no es el caso: el egoísmo es constitutivo esencial de la predisposición auto-protectora, es constitutivo esencial de la naturaleza humana a lo largo de toda su trayectoria evolutiva, y subyace bajo sus variadas manifestaciones, aun cuando en algunos casos puede estar encapsulado por obra o influjo de la convivencia social (caso de los héroes, luchadores sociales y gentes altruistas).

La línea del desarrollo de la predisposición de auto-protección es, asumir la forma de egoísmo; es como la larva, cuya tendencia natural es convertirse no en yerba sino en crisálida. El egocentrismo innato se expresa como egoísmo, siempre que se den las condiciones materiales: es por el apremio de las necesidades existenciales del sujeto y/o cuando el medio social es permisivo. También influye la carga hereditaria del carácter. Esto explica que el individuo, por ejemplo, efectúe cercamientos de las áreas comunales para hacerlas de su propiedad; o bien, cuando el niño hostiliza a su compañero por llevar un lujoso reloj que él no lo posee. Categorialmente, lo posible está encaminado a hacerse efectivo: la fase de la actualidad, duerme en la posibilidad, como si esperara a que se den las condiciones para actualizarse.

La inclinación egoísta es constitutiva de la predisposición de auto-protección, aunque puede estar latente o encapsulada. Y no puede no ser constitutiva, dado que el egocentrismo es herencia biótica de la materia en evolución; y toda tendencia en el universo material, siempre que sea útil para la conservación del sistema, crece en la dirección no de debilitarse sino de potenciarse y afirmarse en la existencia; así por ejemplo, la

tendencia de la materia a complejizarse y auto-organizarse, su tendencia a especializarse, su tendencia a auto-conocerse, su tendencia a persistir a través de los cambios.[6] La predisposición de auto-protección está en la planta; pero haciéndose egoísta en el hombre es más poderosa, dado que cuenta con el auxilio de la voluntad, la conciencia y el disimulo para poder extenderse y direccionarse. Su egoísmo es adaptativo, y contribuye a que el hombre se auto-potencie ontológicamente como bestia pensante.

Puede actualizarse la posibilidad en la conducta egoísta, aun en ausencia de aquellas condiciones materiales señaladas: es el caso de individuos humanos a quienes les ha tocado vivir en un medio natural abundante en recursos, o el caso de un místico ermitaño o religioso "renunciante de la vida": en todos ellos, su egoísmo está o atrofiado o inhibido, pero continúa subyacente. Es como aquella célula cancerosa que queda encapsulada bajo la acción de un agente exterior; pero que, al quitársele el encapsulamiento, se reanima.

Tengo que precisar que el egoísmo se manifiesta desembozadamente cuando el sujeto ve afectados o en peligro sus intereses personales: a un niño de siete años de edad –que por su edad su conducta es ajena a la moralidad – le regala su madre una pequeña sandía. Al ver que después su madre le va a quitar un pedazo para obsequiársela a un joven menesteroso, el niño se opone y grita reclamando la integridad de su sandía. Pero eso es comportamiento egoísta inmaduro, expresión del *Sinchi amachaq:* reclama algo para su ego afectado, y no es consciente de la situación del joven menesteroso. El comportamiento egoísta en su plenitud moral, supone: 1- que el agente moral sea consciente de la norma moral que lo compromete con el *alter*;

[6] Si no contribuye a dicha conservación, se extingue progresivamente. Es el caso de la cola en la familia *hominidae*.

2- que el agente moral sea consciente de la suerte que corre el *alter* como consecuencia de su comportamiento. El comportamiento egoísta del niño del caso, en su aspecto moral, es germinal pues no es consciente de la suerte del *alter ego*.

El egoísmo auto-protector es desembozado cuando el auto-favorecimiento del agente es incondicional y absoluto: es cuando en la alternativa excluyente en la que se encuentra el sujeto entre su *ego* y el *alter*, opta conscientemente por la protección de su *ego* de manera incondicional, sin tomar en cuenta las consecuencias para el alter, ni su deber para con dicho *alter*. Por ejemplo, tengo la noticia de que se está ofreciendo una beca de estudios para los estudiantes de mi especialidad, y hay una sola vacante; si le comunico a mi amigo, lo convierto en un competidor, lo cual perjudica mi interés personal; por lo tanto, no le aviso. O bien, aquél general romano que aspiraba a ser emperador: se veía forzado a conquistar exitosamente alguna nación; pero este éxito, lo lograba a costa del dolor de los vencidos.[7] Es cuando favorece incondicionalmente al ego, sin miramientos ni consideración para con el alter; es una conducta que atropella derechos ajenos tratando de priorizar al propio ego.

De paso, en aquellas comunidades que no se organizan en base al tener, no se actualiza en la forma descrita el egoísmo del individuo dentro de su comunidad: el otro individuo de la comunidad no es el *alter*, sino él mismo – caso de la comunidad andina del *ayllu* –. Además: si el medio natural es pródigo para todos, no da lugar a alternativas excluyentes: no es el caso de

---

[7] Aun en el dar afecto, puede haber exclusión de intereses. Se dice que dar afecto desinteresado a quien lo necesita, no cuesta nada. Pero para el egoísta, dar afecto sin retribución significa perjudicar a su propio *ego* en beneficio del *alter ego*, y he ahí las opciones excluyentes. Ante ellas, opta por no dar afecto no-retribuido.

que el bienestar de uno se erija a costa de la privación o sufrimiento del otro: es el caso de las comunidades de la jungla.

En cuanto a la auto-defensa: aun siendo expresión del egoísmo biótico, su objetivo no es beneficiarse del *alter*, sino defenderse del *alter*: es fundamentalmente una reacción biótica de origen adaptativo, en defensa del propio *ego*, como la de la hiena a la cual el chacal pretende arrebatarle su presa.

Si el *Sinchi amachaq* es común a todo sistema natural –es mi tesis personal– nos preguntamos por qué es que el caimán que mata al pato del humedal no es egoísta, y sí lo es el gobernante que por clientelaje político decide convertir el humedal en terrenos de cultivo.

El ego de la bestia pensante, ante una pluralidad de opciones, puede priorizar una a expensas de su entorno, y bajo la tentativa de favorecer a su *ἔγω* incondicionalmente. Esta opción ya asume una connotación moral, porque supone una libertad de elección, que no la tiene el caimán. Al león no lo podemos calificar de inmoral cuando mata y se come a la cebra, debido a que no tiene otra opción; tampoco a quien insulta a una dama profiriendo obscenidades, obligado por una imperiosidad inconsciente de afirmar su personalidad; tampoco a un niño pequeño, dada su inmadurez; pero a aquél gobernante sí lo calificamos de inmoral, porque libremente pudo elegir otra opción que no fuera esta unilateralmente supraordinante.

La explicación de esta opción egoísta es, la desatención del agente ante los supremos "valores" y principios morales: es el mismísimo *Sinchi amachaq* del átomo que al irrumpir en el plano social, se abre paso cual torrente desbocado y sin control. Recuérdese que los supremos principios y "valores" morales, los

estatuye la comunidad del hombre en sociedad, para impedir que

la comunidad se deteriore y disgregue: tienen pues, un sentido y una función de carácter social; se mantienen en el espíritu colectivo de la comunidad gracias a su savia vital que es las necesidades colectivas de la comunidad. El individuo en sociedad, a diferencia del león, está obligado a sujetar su *Sinchi amachaq* a esas pautas societarias. La causa son los "valores" morales y principios morales, y que son de naturaleza social. La sociedad los estatuye bajo el supuesto de que *ante el hombre* y solamente ante el hombre, cada formación en la totalidad de la existencia, tiene su valía y/o derecho a su integridad de una forma autónoma: no solamente cada individuo de la especie *homo sapiens*, sino todas y cada una de las otras entidades del mundo "real" (por ejemplo, cada electrón, cada ecosistema, cada código genético).

Parto del fundamento último: la integridad del agente moral, y la integridad de cada una de las entidades de su entorno, deben de ser compatibles dentro de la unitaria armonía del Cosmos. Esto es el fundamento metafísico de lo siguiente: la pluralidad de opciones, así como la capacidad del hombre de auto-determinarse ante ellas, es lo que les confiere valía a todas y cada una de las formaciones de su entorno, y es también lo que determina que el *Sinchi amachaq* asuma en su forma humana una connotación ***moral.*** El código genético del pato del humedal, no *vale* para el caimán predador, pero sí "*vale*" ante un ente que puede elegir entre extinguirlo o no.

El león, aunque tuviera juicio y capacidad de elección, no podría elegir entre matar y no matar: está condenado a matar; por lo tanto, la cebra, ante este predador, no tiene valía: no es nada, y no porque el león no pueda reconocerla, sino que, en relación al león, ontológicamente, dicha supuesta valía no existe. Por el contrario, en el caso del homínido pensante, su entorno sí tiene valía autónoma; y este homínido puede elegir entre

respetarla o no: puede elegir entre una pluralidad de opciones y sigue existiendo como individuo; más claro: no está condenado a ser egoísta, para subsistir: su *Sinchi amachaq* no está condenado a "*egolatrizarse*" o "*inmoralizarse*".

Esta diferencia la impone la misma realidad: lo que en el león tiene carácter de necesidad (la categoría modal de la necesidad o forzosidad), en el cordado pensante maduro y normal tiene un carácter de libertad: frente al apremio de su *Sinchi amachaq* de ampliar su frontera agrícola, el hombre elige una entre varias opciones: destruir un ecosistema convirtiéndolo en sembríos, irrigar una pampa eriaza, planificarse demográficamente, cambiar de hábitos alimenticios, buscar otros recursos alternativos de subsistencia…al fin, él elige y decide con más o menos libertad según sea su nivel evolutivo, pero al fin, con libertad.

En consecuencia, la valía autónoma de cada entidad del Universo, tiene un carácter referencial y relacional: es valía solamente en relación a una conciencia axiológica o valorante. El pato silvestre tiene una valía intrínseca solamente ante una conciencia libre y valorante; ante el predador natural no es valía, dado que éste reacciona motivado por la forzosidad o necesidad de una regularidad nómica de la naturaleza. Por el contrario, ante el cordado pensante, ese pato sí tiene valía, aun cuando el cordado esté envilecido; y la tiene, dado que este cordado no está condenado a colocarse en una posición antagónica con respecto al palmípedo para poder subsistir, como sí es el caso de su predador natural.

Esta peculiaridad del cordado pensante, el no estar subyugado por la "necesidad", es, creo yo, uno de los pilares sobre los que se sustentan los elevados valores y principios morales: es lo que les da sentido.

Me pregunto por qué es tan importante la irracionalidad egoísta que caracteriza a la especie *homo sapiens* –acentuada en el envilecido hombre post-moderno–. La respuesta es, que dicha irracionalidad es el fundamento de la configuración de toda la personalidad del sujeto, así como de su perfil conductual y de su escala axiológica. Lejos de ser una cualidad provinciana en su mundo interior, dicha irracionalidad configura todo el lado práctico de su vida espiritual. Esto significa que la irracionalidad egoísta da explicación de todo el perfil moralmente negativo del sujeto. Es allí donde debemos buscar la explicación de la devastación antrópica de la biósfera. La devastación antrópica de la biósfera, la expansión desbocada del crecimiento demográfico, y también esa dimensión confrontacional que siempre acompañó al hombre en sociedad (guerras y conflictos sociales y domésticos, marginación social, y demás problemas sociales…) todo eso es obra del propio hombre; es la consecuencia de la pugna de un ego evolutivamente débil, irracional y convenido, afanoso por imponer su imperio.

No estoy afirmando con esto, que todo hombre es pervertido; ciertamente, hay y ha habido hombres virtuosos; es más: hay y han existido conductas altruistas y de desprendimiento. Lo que sucede es que la pulsión biótica auto-defensiva e irracional –o si se quiere, el egoísmo en su fase ontológica de la posibilidad–, es una dimensión necesariamente constitutiva de la estructura ontológica del cordado pensante: es una necesaria fase del desarrollo del *Sinchi amachaq* una vez que el desarrollo encefálico le otorga la posibilidad de auto-determinarse entre varias opciones. Ciertamente, es el medio social el que influye para que dicha dimensión ejerza un dominio o imperio mayor o menor sobre el perfil de la personalidad de cada individuo.

Palpita en el cordado *sapiens* aquél egocentrismo defensivo heredado de la ameba, y que cuando encarna la conciencia de un

alter competidor, es egoísmo desembozado. Ni aun los sacrificados luchadores sociales están exentos de esta susodicha dimensión: el luchador social lucha con arrojo, desprendimiento y sacrificio por su clase, por su etnia, por su país…: de acuerdo; pero este desprendimiento está condicionado por el hecho de ser él mismo, parte de ese contexto; por eso es que ese desprendimiento abnegado no va más allá del ámbito o universo por el cual lucha y del que él forma parte; esta disposición de lucha, no la tendría por otras naciones ajenas a su interés; en el fondo, es un egoísmo ampliado. Es más: el luchar por una causa elevada, es solamente una de las facetas de su comportamiento ante el mundo. Una comunidad lucha contra la conducta anti-ecologista de una empresa minera: en el fondo, lucha por proteger *su* salud: siempre una lucha interesada, convenida, utilitaria, restringida a su ego. Hay también el que no es luchador ni santo ni héroe, pero que no le hace daño a nadie; cuidado: no le hace daño a nadie y es bonachón mientras no estén en juego sus conveniencias mezquinas; cuando las circunstancias lo ponen en la disyuntiva de elegir excluyentemente entre, o sus mezquinas conveniencias o la entrega generosa y sacrificada por lo otro, se le cae la máscara y se muestra el lobo que lleva por dentro: su irracionalidad egoísta está presente en él, solamente que en el modo de la "posibilidad".

En toda esta abigarrada complejidad de la naturaleza humana, lo cierto es que, vista la especie en su conjunto, lo dominante en ella es esa dimensión constitutiva de la pulsión defensiva irracional, egoísta en potencia, y actualizada por la convivencia. Y, visto el humano como especie, la resultante de esta barbarie es inocultable: guerras, drogadicción, narcotráfico, pornografía infantil, destrucción complaciente de su medio ambiente. Siendo el humano en sociedad el único causante de esta inocultable barbarie, ésta por sí sola denuncia la irracionalidad egoísta.

La paradojal peculiaridad de este nefasto homínido pensante consiste, en que, por una parte, se encuentra en la cúspide de la escala evolutiva: como sabemos, ostenta en lo racional, un ramillete de peculiaridades, evolutivamente superiores a las virtudes del animal: todo esto, en el flanco teórico-racional. Por otra parte, contrastan estas excelsitudes con el envilecimiento que acusa en el lado práctico-valorativo del espíritu. La explicación es que, para desarrollar el lado teórico-racional del espíritu o la vida intelectual, no se precisa desprenderse de su egoísmo: el hombre puede desarrollar ciencia y tecnología deslumbrantes, sin necesitar dejar de ser egoísta y moralmente envilecido. Por el contrario, lo extraordinariamente difícil es, dejar de ser irracionalmente egoísta: dejar de serlo es, pasarse a sus antípodas: dejar de situar su ego en el supraordinante centro de la existencia, efectuar un viraje revolucionario en esa mirada narcisista e introspectiva, y elevarla hacia los supremos "valores" y principios morales: ello implica deleitarse con admirar y respetar la valía de lo ajeno al *ego*, de una manera desinteresada: ser el enamorado y contemplador desinteresado de lo que vale. Este viraje revolucionario, el único realmente dignificante, es lo que en dos millones de años no ha podido ni querido efectuar el cordado pensante: es su debilidad evolutiva: su incapacidad para auto-dignificarse.

Siempre se ha solido atribuir al cordado pensante, *"superioridad"* con respecto a los animales: desde el Génesis hasta la fenomenología husserliana y el marxismo, ha existido una tendencia a idealizarlo: se idealiza algo, cuando solamente se ven sus virtudes y se las exagera, sin advertir sus defectos. Reconozco que en algún respecto el hombre es superior a los animales, pero se trata solamente de una superioridad *evolutiva*, como que el cuy es superior a la estrella de mar por hallarse en un nivel superior de organización constitutiva y de "riqueza en ser" como dice la ontología. Es diferente la superioridad

axiológica. En el plano axiológico, hacemos abstracción de la escala evolutiva, y evaluamos quién vale más: si el hombre o el animal irracional. En este plano, lo que importa es la significación que la especie tiene dentro del contexto de la armonía universal del Cosmos. ¿A quién sirven los adelantos racionales y tecnológicos del hombre?: al hombre mismo: no trasciende su importancia más allá de la especie; muy por el contrario, esos adelantos se han dado a expensas de la perturbación y degradación del medio natural, y han sido motivados por el apetito irracional de complacer a su ego; lo que cuenta es lo que el hombre ha hecho con su entorno: sólo ha sido un parásito consumista que va dejando tras de sí mismo, una secuela de devastación. En todo lugar y tiempo donde el humano ha estado presente, su irracionalidad lo ha llevado a trastornar el entorno natural y social: pero trastornarlo con un envilecimiento que no está a la altura de un ser racional: es el hombre, el único ser en el Universo conocido, que destruye su propio medio ambiente; es el único ser que mata por el placer y con el placer de matar. En consecuencia, ya no desde el punto de vista evolutivo, sino desde el punto de vista de la significación de su presencia en el Universo, el hombre vale menos que el protozoario; su sola irrupción expansiva, prepotente y brutal en el Universo es un estigma porque su conducta siendo irracional no armoniza con la naturaleza de un ente racional, y es claudicante.

La "actualización" del *Sinchi amachaq* en perversión egoísta, fue un proceso lento y progresivo, que se agudizaba a medida que la comunidad humana iba consolidando sus principios morales y se iba consolidando la conciencia individual de cada uno de los miembros del clan. Matar, conquistar pueblos y someterlos, robar mujeres, usurpar y degradar para complacer al ego, siguió dándose; pero estas conductas egoístas, van asumiendo paulatinamente un creciente cariz de inmoralidad y

barbarie, en la medida en que el agente va asumiendo conciencia de la suerte del *alter*, y de que eligió libremente esa opción entre otras posibles.

Considero que la estructura social no es la causante de que el *Sinchi amachaq* asuma un cariz egoísta; ni siquiera es siempre un catalizador: es solamente un acompañante concomitante de un torrente indetenible de irracionalidad presentista, y que, al abrirse paso, sus aguas van cambiando de color según sea el color del lecho rocoso que erosionen. Esa tendencia irrumpe desembocada con carácter de forzosidad. En la sociedad gentilicia se producían agresiones y abusos, y no le echemos la culpa a la sociedad: era el *Sinchi amachaq* que se abría paso a través de la sociedad; en el neonato es larvada, pero toma cuerpo más tarde en la convivencia social. El frenesí humano es el de la zarigüeya hambrienta que devora toda carne viviente que halla a su paso para sobrevivir

En consecuencia, cuando digo que el niño nace con un egoísmo larvado y que posteriormente la sociedad lo actualiza, no la culpo a la sociedad, toda vez que ésta no representa un advenimiento accidental en el hombre: éste, o vive en sociedad, o no es hombre; no es pues la sociedad la causante: el *Sinchi amachaq* se abre paso a través del hombre-en-sociedad, como se abre paso la savia a través de las fases del desarrollo de la planta; llega a su madurez al hacerse racional. La causa de la "*egoistización*" del *Sinchi amachaq* hay que buscarla más bien creo yo, en la dinámica interna de la evolución neuro-psíquica del homínido. La libertad del nombre para asumir el comportamiento egoísta, está determinada por la necesidad *biótica*.

Pero si bien la organización social no es la causante del egoísmo, puede inhibirlo en la línea evolutiva; por ejemplo, la comunidad religiosa de los esenios; o también puede

amenguarlo, ampliando su radio de acción: es decir, el egoísta es fraterno para con el compañero comunero, aunque sigue siendo egoísta para con el extraño a la comunidad: es el caso del clan primitivo, las comunidades nativas y la comunidad del *ayllu* incaico. Fuera de los límites de la comunidad, es el imperio del *Sinchi amachaq* envilecido que se abre paso: el comunero o el miembro del clan, es egoísta para con el extraño; empero, dentro de la comunidad, la organización social ha logrado gobernar y subordinar esta tendencia. En las manadas de mamíferos superiores se suele advertir esta coadyuvancia intestina, como la que se da entre las leonas cuando cazan en equipo, lo cual pone en evidencia el sustrato evolutivo de esa vida interna de aquél tipo de comunidad humana.

La organización social puede también envilecer absolutamente al *Sinchi amachaq*: mediante su tecnología o su demografía mal controladas, o su dirigencia egoísta, puede determinar la cosificación de las relaciones del hombre para con su entorno. Y entonces tenemos que aquella tendencia no solamente se envilece por ingresar al ámbito de la auto-determinación, sino que, además, es subordinada a la capacidad racional para expandirse en un egoísmo colectivo o comunitario. Ese *Sinchi amachaq*, se repotencia e institucionaliza, expresándose en el caudillismo, el estado explotador, el capital, los grupos de poder económico y político, las instituciones sociales. Entonces, ese *Sinchi amachaq* se capitaliza: se concentra en los poderes hegemónicos que dirigen los destinos de la sociedad; la tendencia va acompañada de la injusticia, el abuso y la discriminación (las estructuras sociales de sojuzgamiento son ejemplos de esta barbarie).

En cualquier tipo de comunidad, el individuo nace con su *Sinchi amachaq*, que se manifiesta en él como un egocentrismo innato, que conlleva un egoísmo potencial, larvado. Cuando se

dan las condiciones materiales propicias o adecuadas para su actualización, entonces ante una situación exterior, el egocentrismo nato del individuo se torna en comportamiento egoísta o agresivo, es decir, su *Sinchi amachaq* asume un cariz moral. No me refiero a las protestas. El nativo de los bosques o cualquier víctima del sistema político opresor, al ver amenazados sus derechos o su etnia, se torna agresivo con justo derecho, y eso no es egoísmo ni inmoralidad. Egoísmo es, cuando el individuo prioriza a su ego supraordinándolo sobre el alter, sin tener un sustento moral. La agresión egoísta, ante los hombres, se agudiza o acentúa, y la agresión potencial frente a la naturaleza, se manifiesta. En qué consisten esas condiciones: en que se rompe el susodicho equilibrio entre la densidad demográfica y la cantidad de recursos, y que puede manifestarse en la implementación de relaciones sociales de rapiña; en toda comunidad donde por causas naturales escasean los recursos para que pueda sostenerse la población: ello obliga a los individuos a arrebatarlos a los vecinos. Pero, además, esas condiciones pueden consistir en la penetración de las relaciones capitalistas: éstas producen el colapso de equilibrio entre las humanas necesidades de la comunidad, y la cantidad de recursos que ofrece su medio: en este caso, las relaciones de rapiña no nacen naturalmente en la comunidad, sino que le son impuestas desde fuera. Pues bien, sea del tipo que fueran, esas condiciones materiales son suficientes para que se agudice o manifieste la violencia egocéntrica del sujeto en la categoría modal de la efectividad: el egoísmo actuante, por el que el agente subordina el mundo a su ἔγω.

Rencillas ocasionadas por el rapto de una mujer de la etnia o el asesinato de un miembro de la comunidad tribal, han sido el origen de prolongadas y sangrientas guerras entre etnias, que se han sucedido en cadena. Si a esto se le agrega cualesquiera de las condiciones desequilibrantes susodichas, se potencia aun

más la violencia egoísta. Cuando los europeos negreros, por ejemplo, llegaron a las costas del continente africano, fomentaban la guerra entre tribus para obtener esclavos, pero con ello en muchos casos repotenciaban sangrientas guerras ya existentes, motivadas por la violencia germinal.

El egoísmo expresado como agresividad, se halla en el sujeto en una fase de actualización o realización; entonces, tuvo que ser posible; y si tuvo que ser posible, esto significa que antes existió en una fase o modalidad inicial en la misma entidad. Posibilidad y efectividad son dos categorías modales que están asociadas dialécticamente. Queda descartado que la efectividad en el ente, tenga su fase de posibilidad en el exterior del mismo, en otra entidad, pues entonces carecería de organicidad y unidad constitutivas. Puesto que el egoísmo y la agresividad están afectados por la categoría del devenir, constituyen una fase de dicho devenir, y como tal, es imposible que se originen de sí mismos: han de originarse de una fase anterior, de menor grado de acabamiento: en esa fase ambos, egocentrismo y la agresividad que los trae el individuo en su carga genética, yacen latentes en su *Sinchi amachaq*, en su egocentrismo innato. –El egocentrismo, ya lo dije, es biótico y amoral: se hace presente, por ejemplo, en la gratitud y el respeto espontáneos que me inspira alguien que me sacó de un apuro–.

A su vez, la naturaleza agresiva y egoísta del sujeto deformado en la sociedad del poseer, no siempre es manifiesta, sino que suele existir en estado de latencia: el individuo deformado, en aquella sociedad donde impera el poseer o la propiedad privada, normalmente es afable, cordial, tranquilo: este comportamiento conduce a la ilusión de que no todo hombre es egoísta, que no todo hombre es malo. Lo que sucede es que el comportamiento susodicho se mantiene mientras no vea afectados sus intereses propios; nada le cuesta sonreír yabrazar,

porque ello no menoscaba sus intereses propios. Inclusive realiza actos generosos, como socorrer a un necesitado, siempre que este comportamiento no ponga en peligro sus intereses individuales. Cuando ese mismo sujeto tiene que afrontar una situación en la que se ponen en peligro sus intereses propios, cae la máscara y aparece el oso que realmente es. Representa una situación delicada y difícil para el individuo, pues se da un conflicto: respetar la norma general, ser justo, ser veraz, representa para él una disyuntiva entre sus intereses y el *alter:* si cede a su verdadero dueño aquello que indebidamente lo ha venido disfrutando, esa cesión va a afectar y desorganizar su tranquilidad, su comodidad; si cumple con la norma moral, ello representa una restricción para su comodidad personal.

Claro que la educación y las condiciones materiales de existencia pueden influir para que el egoísmo y la agresividad "posibles" o latentes no se actualicen: siempre que cambie la moral comunitaria, en pequeñas comunidades; por ejemplo, lo que sucede en comunidades religiosas, en grupos de combatientes, o en la comunidad del *ayllu* andino…pero es que en estas comunidades, el individuo no es poseedor de grandes intereses materiales propios que arriesgar, aparte de su propia vida y su salud, que constituye lo más valioso para él; y además, siendo los bienes comunitarios, el individuo no tiene nada personal que arriesgar en su trato comunitario; además, existe una igualdad comunitaria que propicia la reciprocidad entre los miembros de la comunidad: el que da, espera que con la misma facilidad alguien le dé, y en la reciprocidad del dar y recibir, nadie tiene que dolerse por haber perdido cuantiosos bienes. Aun en estas comunidades, no es sólito que cada individuo exponga su vida para salvar la de otro. Lo que la educación logra en estas comunidades es, transformar con un *ἦθος* o segunda naturaleza, el egocentrismo biótico y centrípeto del individuo. En el individuo humano, hay posibilidades para el egoísmo realizado,

pero también posibilidades para perfeccionarse. La educación nunca deforma ni envilece al individuo, sino que lo perfecciona; toma sus posibilidades mejorables y las perfecciona al conferirle las condiciones sociales adecuadas, y debilitando su egoísmo latente. Esta educación se hizo presente en el *ayllu* andino y en la comunidad de los *esenios* en el desierto de Judea.

4. La predominancia *biótica* en las formaciones sociales

¿Cómo se explica biológicamente la conducta *thanática* del depredador humano?: por la ley de la selección natural: la naturaleza selecciona al mejor adaptado, o más apto. El concepto de "selección natural" fue acuñado por Herbert Spencer, y alude a la supervivencia de ciertos rasgos sobre otros que se reproducen en las siguientes generaciones, mientras que los otros rasgos tienden a desaparecer. Según Charles Darwin, la variabilidad de rasgos debe dar lugar a diferencias en la supervivencia o éxito reproductor. Escribió Charles Darwin en "El origen de las especies":

> (…) existen variaciones de características si el medio ambiente no admite a todos los miembros de una población en crecimiento. Entonces aquellos miembros de la población con características menos adaptadas (según lo determina su medio ambiente) morirán con mayor probabilidad. Entonces aquellos miembros con características mejor adaptadas sobrevivirán más probablemente.

Existe una correlación entre la eficiencia reproductiva de los portadores de un genotipo y la adaptación al medio que éste les otorga. Por lo tanto, los rasgos que confieren ventajas adaptativas, comúnmente son seleccionados a favor y propagados en las poblaciones. Es el caso que, en la especie humana, la naturaleza sola, selecciona a los más aptos, dándoles mayores opciones para reproducirse y así perpetuar sus genes.

Agentes de esta selección en la especie humana son, tanto el elemento masculino como el elemento femenino. La fémina en la edad reproductiva, y si no tiene interés en algo especial que pueda obtener del varón (fortuna, matrimonio, prestigio…), siempre sintió el apetito por ser conquistada. Ante todo, impone

su “tipo de varón”, pero no por imposición activa y afirmativa, pues siendo pasiva, ella no sale a buscar su “tipo de varón”: ella es buscada por el elemento masculino; entre quienes la pretenden, ella desecha a quienes no son su “tipo de varón”; los pretendientes que “sobreviven” son, los de su “tipo de varón”; es lo que yo llamo “selección pasiva y negativa”. Ahora bien: por su condición femenina, la fémina homínida, lo que menos aprecia en el varón es, aquellas dotes que no halagan a su naturaleza femenina: sus dotes espirituales: en efecto, éstas no le expresan la virilidad ni están orientadas a aportarle atenciones, que, por ser gratificantes para su femineidad, es lo que ella prefiere. Pues bien: la virilidad y las atenciones sí son gratificantes para ella, y se expresan en la personalidad y el temperamento del masculino, que son superficiales, están a la vista, y son fáciles de percibir.[8] Por el contrario, la espiritualidad del varón espiritual, no solamente es adversa al apetito femenino, sino que siendo profunda, no es perceptible en la periferia, y así, permanece ignorada o incomprendida para toda persona superficial. Consecuencia de todo esto es, que en el cortejo quedan seleccionados –pasivamente– los varones menos espirituales.

Ahora bien: la fémina no sale a conquistar a estos pretendientes seleccionados: ella es pasiva y soñadora: no conquista, sino que desea ser conquistada como un preciado trofeo; luego, entre más difícil y prolongado sea el proceso para conquistarla, ella se sentirá más halagada en su *ego*. A la vez que le ofrece al varón, también le niega. Su “rechazo” no es tal: aparenta rechazar al varón de su tipo en su cortejo, pero lo que

---

[8] Arthur Schopenhauer (2006) se expresaba así de las mujeres: “No ven más que lo que tienen delante de los ojos, se fijan sólo en el presente, toman las apariencias por la realidad y prefieren las fruslerías a las cosas más importantes”

quiere es prolongar el cortejo, pues con ello se siente más apetecida y valiosa.

En cuanto al varón: respondiendo a esta actitud de rechazo, tiene que ser perseverante y acosador. La negativa de la fémina homínida a sus requerimientos, lo excita. Pues bien: responder a un persistente “no” con un acoso persistente, representa no respetar la voluntad ajena: irrumpir en ella e imponerse sobre dicha voluntad ajena, penetrar en la interioridad anímica de la fémina homínida, imponerse y dominarla. No otra cosa es la rendición de la fémina sitiada. Ésta se siente complacida al rendirse, porque se siente como un valioso trofeo. El conquistador recibe el trofeo de la fémina homínida rendida, como adorable y merecido premio a su voluntad impositiva. La valora más, en tanto mayor esfuerzo le cueste conquistarla. En este forcejeo, la pasiva fémina homínida no es quien decide el desenlace final: su función es resistir, hacerse sentir difícil, a fin de hacerse más apetitosa ante el varón homínido. Esta conducta femenina se ha observado en los pájaros, los roedores, los felinos y los équidos.

El rechazo efectuado por la hembra pre-homínida durante el cortejo, era de carácter físico. El rechazo efectuado por la fémina racional, su “no”, siempre fue de carácter psíquico, y consistió en el desplante: es el arma que va dirigida a herir lo más vulnerable en el varón respetuoso y delicado: su amor propio, su auto-estima; esto no lo hiere al varón inescrupuloso, pero sí al varón respetuoso; mas a su vez, lo estimula a aquél para persistir en su arrebato de conquista, haciéndolo más excitante, y haciéndola a la fémina, más deseable. El desplante, siempre fue una prueba de fuego para los más intrépidos, audaces o atrevidos: para los más “cara-dura”. El varón inescrupuloso, con espíritu posesivo e irrespetuoso de la voluntad ajena, intrépido y capaz de incursionar por la violencia en aquello que no le

pertenece, el que carece de delicadeza, siempre fue insistente, la asediaba a la fémina como cuando se pone sitio a una fortaleza. Los desaires de la asediada no le hacen mella; al contrario, estimulan su osadía, y hacen que la tome a la fémina como una apetitosa plaza asediada; su impulso de macho se impone por sobre los desaires; su prurito es someterla a la sitiada a los dictados de su voluntad; es consciente de que ha de imponerle su ego obligándola a que lo acepte; mas eso, invadir la voluntad ajena y someterla, es irrespeto por lo ajeno; denota proclividad a trastornar o violentar lo otro en provecho propio. La fémina termina por rendirse no ante quien tenga los mayores escrúpulos morales de respeto por lo ajeno, sino ante el acosador perseverante y posesivo, que es el irrespetuoso de lo ajeno, el que se siente con derecho para violentar el orden de lo que no le pertenece, imponerle su voluntad y hacerlo su *objeto.*

El pretendiente delicado, que idealizaba a la mujer y era respetuoso de su voluntad, afectado por el desplante, humillado, desiste del cortejo; por el contrario, el persistente logra la rendición de la fémina. Pero cuál es el perfil psicológico y moral del persistente: es el individuo que no respeta el "no" que le profiere la fémina, el que se impone a su voluntad, sometiéndola impositivamente a su propia voluntad: en síntesis: el que impone el imperativo de su yo sobre el *alter*; esto es, el que no respeta la voluntad ajena ni tiene escrúpulos morales para violentar la voluntad del *alter* e imponerle la suya. Sin semejante perfil de varón, es difícil vencer la valla de resistencia que opone la fémina racional.

En cuanto a la fémina: el sentirse deseada, acosada, sitiada la hace sentirse interesante, importante, lo cual es estimulante para su *ego zoótico.* Al rendirse, cede su *ego* al *ego* dominante del conquistador, y siente el placer *zoótico* de entregarse ante el fuerte; el empeño persistente en asediarla, su sensibilidad

femenina lo percibe como fortaleza; luego, al sentirse poseída por ese gran poder, sintiéndose suya, se siente protegida por el mismo. Su aceptación final, esto es, su rendición, no es un acto volitivo puro, que originariamente naciera de ella: es un acto de aceptación: un acto de determinación impuesto por el acosador y aceptado por ella.

La hembra pre-humana no elige al cortejante: en unos casos se rinde ante el vencedor en la lucha entre cortejantes machos que pelean por ganar derechos de linaje (alces, leones). En otros casos, la rendición de la hembra va precedida no por la lucha entre machos sino por la persistencia del macho más perseverante: la hembra se rinde ante el macho único, cuando su resistencia se ve superada por su perseverancia. En otros casos, la hembra se rinde ante el macho porque éste se vale de la astucia o de los recursos que la impresionan. En todo caso, quien decide el apareamiento no es la hembra, sino el macho. La arremetida termina por imponerse a la resistencia.

El comportamiento sexual del varón y de la fémina es, en lo fundamental, herencia del comportamiento sexual pre-humano: la imposición del varón prevalece por sobre su femenina opción por su “tipo de hombre”: ella le opone al varón un “no”, pero éste termina por imponer su “sí” sobre el “no” de ella. Es verdad que ella puede preferir, y aun aceptar sin oponer un no; pero la tal preferencia y la tal aceptación están supeditadas a que no se presente algún varón posesivo y perseverante pues de presentarse, éste se impone por sobre su femenina preferencia.

La fémina racional inconscientemente asocia virilidad con espíritu posesivo; es así que detesta al varón espiritual, sensible, delicado y respetuoso, y prefiere al aparentemente viril, al obsequioso, al más audaz, posesivo e inescrupuloso, no solamente porque impacta más en su sensualidad sino porque

siendo más fuerte, lo percibe más viril, y así se complementa mejor con su fragilidad femenina. En cierto modo impone su "tipo de hombre" porque al delicado y respetuoso le cierra toda posibilidad de cortejarla, y su arma más poderosa para liquidar esa clase de sensibilidad es, humillar su *ego*.

Esta conducta se ha observado en los felinos: la leona prefiere aparearse con el macho de melena oscura, porque percibe que es más fuerte que el de melena clara: no quiere tener cachorros de un padre débil, sino cachorros fuertes de un padre fuerte. La hembra del pavo real, prefiere a aquél macho que tiene el más impresionante plumaje. Pues bien: entre esta selección y la que efectúa la fémina racional, hallo una diferencia tan sólo de grado, mas no de naturaleza. La fémina racional se siente impactada por el varón, no por lo que éste vale en sí mismo, no por su valía intrínseca, sino por lo atractivo que resulte para su sensualidad. Se hecha de ver pues, que el comportamiento sexual humano se rige por el imperativo de la selección natural: la conciencia valorativa está subordinada al *Βιοζ*, y la espiritualidad no cuenta.

La fémina no rechaza ni condena lo impositivo de la voluntad del pretendiente, no rechaza ni condena su falta de escrúpulos morales, ni su perfil moral y axiológico: en definitiva, lo que la hace feliz es el placer de sentirse acosada, poseída, conquistada por la fortaleza viril del esfuerzo: sentirse un preciado trofeo de lucha y abnegación. En cuanto al pretendiente espiritual, delicado, respetuoso de su condición de mujer, lo desprecia, lo ignora; y en el mejor de los casos, lo detesta; aunque tuviera dicho pretendiente un buen perfil moral: eso no le atrae porque no halaga a su *ego*, no impacta en su sensualidad *zoótica*. Su femenil comportamiento es innato y *biótico*, dado que es

específico y uniforme: igual en todo el género femenino; y además, es espontáneo.[9]

En esta contradicción erótica, entre conquistador y conquistada no existe nada de espiritualidad ni de moral: todo es una borrachera de pulsiones dionisiacas, el fluir de las fuerzas bióticas de la naturaleza viva que se prolongaban desde la ameba y pasando a lo largo de la cadena evolutiva se hacen presente en la fémina y en el macho humanos. Cuando la manada de leones es invadida por un macho forastero, se entabla una lucha entre el forastero y el macho residente de la manada. La hembra de la manada no defiende a su macho invadido: le tiene sin cuidado la suerte que en la lucha corra el compañero y padre de sus cachorros: espera pasiva el desenlace de la lucha. Finalizada ésta, se posa ante el macho vencedor, sin importarle cuál de los dos machos es: acepta al más fuerte, y que se la ha ganado como premio. Pues bien: esta conducta esencialmente es igual en dicha hembra y en la fémina racional: ambas se rinden seducidas, no ante el que más vale, sino ante el más impositivo, posesivo e inescrupuloso (digo, el más fuerte).

Por ello, semejante a la carrera de los espermatozoides en pos del óvulo, adonde llega el más fuerte, en la competencia humana por perpetuar sus genes siempre se impuso el moralmente inescrupuloso, el de espíritu posesivo, el que se creía con derechos para imponer su *ego* sobre el *alter,* el que carecía de escrúpulos morales para adueñarse de lo que no le pertenecía: era el que más opción tenía de propagar sus genes. Siendo la fémina la que finalmente decidía, era a través de sus bajas pulsiones emotivas que la naturaleza determinaba que en el

---

[9] Testimonio de este proceder son por ejemplo, Cleopatra, la Malinche, Lola Montez, Yang Yuhuan, Agnés Sorel, Katharina Schratt, las amantes de Rasputín, las amantes de los toreros y hombres acaudalados, Hollywood y las fans de los ídolos cantantes.

genoma humano se perpetuaran y afianzaran los genes del inescrupuloso, del espíritu posesivo y de la agresión destructiva. Semejante a la hembra pre-homínida, el comportamiento sexual de la fémina racional es en gran parte inconsciente: ella no es consciente de que su comportamiento es instrumental: responde al designio de la naturaleza, cual es el seleccionar al varón más osado, irrespetuoso y dominante, para perpetuar sus genes.

A través del comportamiento sexual femenino-masculino, pues, la naturaleza orienta la selección natural, seleccionando a los más "aptos": en el humano es la pendiente de la agresión violenta e irrespetuosa sobre su entorno. Son las leyes de la herencia las que se encargan de garantizar la propagación de los genes de este humano atrevido, irrespetuoso, posesivo e inescrupuloso, pero también, materialista y hedónico, y a la vez, son las encargadas de castigar al varón delicado y respetuoso, limitando la propagación de sus genes.

Agréguese a esto, que, en muchos casos, en el pasado, el varón prepotente, posesivo y moralmente inescrupuloso solía prescindir del cortejo y la rendición de la fémina, pues se valía de su poderío militar o político para tomar como suyas todas las féminas que quisiera, a la medida de sus apetitos; es el caso de los grandes guerreros, sultanes y caciques. Por ejemplo, los estudiosos han hallado en el 8 por ciento de la población asiática, el cromosoma de *Gengis Khan*.

Según Judith de Jorge, en la frontera entre Venezuela y Brasil, habitan los indígenas *yanomani.* Los varones más belicosos, los que habían conseguido matar a más enemigos, lograban un mayor prestigio y más mujeres. Los varones forman coaliciones para luchar y matar –semejante a los chimpancés–; su objetivo no es apropiarse de las tierras o mujeres de los vencidos: no: su objetivo es casarse con las hermanas de sus aliados

En los estadios pre-humanos de la evolución, los más aptos son los que han desarrollado recursos adecuados a las condiciones del medio, a fin de poder sobrevivir. En el estadio humano, el hombre se adapta desarrollando recursos, además del trabajo, otros como por ejemplo la simulación, la insolencia, el espíritu posesivo. La verdad, la moral y la justicia, están en esta especie, subordinadas al poder del más irrespetuoso. En esto no le veo nada de espiritualidad; se diferencia del comportamiento animal tan sólo por el grado de refinamiento, la auto-conciencia y su poder devastador; no es más que una prolongación *biótica* de las leyes de la naturaleza en el estadio de la sociedad humana; más claro: la sociedad humana se rige preponderantemente, por las leyes de la sociedad animal pre-humana. El más pícaro, el más prepotente y sin escrúpulos morales, es quien más posibilidades tiene de triunfar en la vida, y de propagar sus genes: la vida le sonríe. Bien sabemos que los genes se transmiten por herencia. En definitiva, sobreviven los más inescrupulosos, prepotentes y agresivos, y sucumben los espirituales, respetuosos, los indefensos y los humildes. Varones y mujeres son, en esta borrachera dionisiaca, ejecutores de esta selección natural.

Reconozco no obstante, en el elemento femenino, el factor elección: la hembra pre-humana prefiere al macho en atención a colores y brillos, fuerza física o acomedimiento.[10] Por lo tanto, su móvil es puramente psico-fisiológico, visceral y centrípeto. En cuanto a la preferencia sexual de la fémina racional: ella se deja impresionar por lo que el varón vale en *relación a ella* (su

---

[10] La leona por ejemplo, rechaza al macho de melena pálida y prefiere a aquél macho que tiene la melena negra; pero éste es precisamente el vencedor invicto en sus luchas con otros machos; así, este tipo de macho goza de la preferencia en la propagación de sus genes; la leona “no quiere” tener cachorros de un padre débil. La hembra del pavo real queda seducida ante los vistosos colores de la cola del macho.

virilidad, su verbo, su personalidad, su poder seductor, su galantería, sus dotes artísticas, su posición social, su fortuna); jamás se impresiona por lo que el varón vale en sí mismo, independientemente de ella. Por lo tanto, su preferencia sexual no es centrífuga sino convergente hacia su ego. Comparada con la hembra pre-humana, la preferencia sexual de la fémina racional es de un tipo ligeramente distinto, pues tiene en relación a la hembra precedente, el aditivo de un *novum* categorial: su preferencia sexual es axiológica; pero en lo esencial, es centrípeta y *biótica* como lo es la de la hembra pre-humana.[11]

Mas, entre los rasgos del varón que lo hacen valer en sí y por sí, está el desprendimiento, el respeto desinteresado por el alter, su apasionamiento por la verdad, la justicia, y otros elevados valores. La fémina, repudia instintivamente estas cualidades, porque las percibe como la negación del afecto viril protector, las atenciones y la admiración que su femineidad reclama. La fémina se rinde ante el varón o prefiere a determinado varón, no por lo que éste vale en sí mismo, sino por lo que representa para satisfacer su emotividad dionisiaca. Lo común entre la fémina y la hembra mamífera pre-homínida consiste en que lo prefiere al elemento masculino, no por lo que éste es ni por lo que representa en sí mismo, sino por la atracción dionisiaca que éste despierte ante su intimidad psíquica.

En cuanto al varón: en la elección sexual se inclina por aquellos rasgos de la fémina que más halagan a su erotismo de macho: su fragilidad física y afectiva, su femineidad. Las dotes espirituales de la mujer tales como su espíritu compasivo, su grandeza moral, su *ἀγάπη* desinteresado por el *alter,* su apego

[11] Puede ella aceptar al luchador social, al místico, al intelectual, pero siempre y cuando que ella también sea luchadora, mística o intelectual; pero esas cualidades del varón no tienen el poder seductor de las cualidades superficiales que sí seducen a la fémina.

por los más elevados “valores” de la Humanidad, estas dotes, aun siendo existentes en la mujer sexualmente atractiva para la libídine masculina, no atraen la libido erótica del varón, como no le atraen eróticamente las alabanzas del *Rig Veda*. El erotismo del macho humano, siendo biótico, es ciego para la valía espiritual. La valía espiritual de algo, puede provocar en el macho humano admiración, temor religioso, devoción, placer estético, solidaridad con el portador, adhesión ideológica, pero jamás esa sed libidinosa y posesiva por hacerlo suyo y saciar su libídine masculina. Es el caso que el desprendimiento, la compasión no-posesiva, el desinterés, y otras cualidades espirituales de la mujer –cuando existen–, no son llamativas para el varón –superficial y hedónico–, pues están ocultas en ella, y, además, carecen de la virtud de atraer la libido del macho humano.

En conclusión: la elección humana de la pareja es libidinosa, lasciva; pero por lo mismo es egoísta y centrípeta: significa esto que, si el sujeto no es correspondido, sufre, no por su *alter ego* sino por su propia herida instintiva. La atracción entre el hombre y la mujer es erótica; mas el *Ἔρως* es el impulso de la pasión carnal; es, por lo tanto, mezquino, interesado, egoísta, centrípeto: es *biótico*. La consecuencia de este comportamiento sexual libidinoso y egocéntrico es, que dicho comportamiento otorga las mejores posibilidades de perpetuar sus genes, a los sujetos posesivos, materialistas, hedónicos y centrípetos, esto es, los menos espirituales. Discrepo de la opinión de Manuel de la Herrán (2002), para quien “la población cambia (evoluciona) hacia la figura del más fuerte”; no: se perpetúan los mejor adaptados a los requerimientos egocéntricos del género opuesto.

La madre naturaleza, a través de la libido humana, le otorga al no-espiritual, la ventaja para propagar sus genes y castiga al

espiritual y desprendido; la naturaleza no sabe nada de

espiritualidad ni de delicadezas en el conflicto. La naturaleza siempre hace sus diseños con crueldad: al facóquero de las sabanas lo condenó a ser el alimento de los felinos; y aun los más tiernos son los preferidos por sus predadores. La naturaleza desconoce la compasión, los miramientos por los más débiles e indefensos en la lucha. A la cría de la gacela, recién parida, los perros salvajes le devoran las entrañas sin esperar a que muera. El conflicto entre contrarios, en la naturaleza, es brutal, inmisericorde; en él están ausente los miramientos para con el opositor débil, la compasión para con él. El fuerte afirma su existencia alimentándola con la muerte del débil. Ahora bien: *el homo sapiens*, siendo parte de la naturaleza, no tiene por qué ser la excepción. Esto explica que el comportamiento humano en la elección sexual, está radicalmente adscrito a los imperativos de la línea evolutiva. Lo lamentable es que nuestra especie pese al factor racional de su constitución, siga presa de la necesidad material de una ley de la naturaleza: nuestra conducta sexual en lo esencial, continúa siendo pre-homínida.

Ahí tenemos la más elocuente explicación biogenética de por qué es que el género humano tiene una trayectoria de guerras, devastación de etnias e incursión antrópica prepotente en los espacios naturales: es por la carga genética heredada, preservada por selección natural. Para devastar los espacios naturales, extinguir especies y contaminar el ambiente, pero también para invadir territorios, adueñarse de sus recursos y esclavizar a sus legítimos ocupantes, es necesario carecer de escrúpulos, poseer un espíritu impositivo sobre lo ajeno, ser egoísta, prepotente e irrogarse con derechos sobre el *alter;* mas esto se adquiere, ante todo, siendo favorecido por la susodicha herencia genética. Bueno, ya conocemos cómo se fortalece dicha herencia genética y por qué los respectivos genes son los dominantes. La persona espiritual es escrupulosa del deber-ser universal, y, por lo tanto, no realiza aquellas atrocidades, pues está normada por la

conciencia del respeto: respeta a la vida, al ambiente, y a todo lo que por su riqueza ontológica o su enigmaticidad sobrepasa a su individual finitud cognitiva o valorativa.

Es un rasgo paradójico de la evolución: en el pre-homínido, el ser dominante, posesivo fuerte, agresivo, es un rasgo adaptativo que favorece la conservación del código genético y la armonía del animal con su entorno: como tal, es progresivo; en el humano ocurre al revés: aquellas características se traducen en el homínido racional como irrespeto, soberbia, prepotencia, antropocentrismo, egoísmo, devastación y guerra: no son rasgos progresivos sino desadaptativos y degradantes de su condición humana. No es la normatividad moral lo que debe adaptarse a su agresividad genética, sino a la inversa, dado que es un ser racional. Por no darse esta adaptación, se trata en el racional, de un proceso involutivo. La convivencia inter-géneros se rige fundamentalmente por la regulación natural que rige para los pre-homínidos, pese a la irrupción del ingrediente espiritual en la especie humana. Esta conducta denota un rasgo involutivo en la especie, porque no sintoniza con la espiritualidad y más bien lo sitúa al humano en el nivel del "bruto" pre-humano.

¿Por qué es que la naturaleza se empeña en seleccionar de esta forma tan brutal, a los humanos más irrespetuosos, inescrupulosos y posesivos? La respuesta es obvia: en la materia en evolución existe una tendencia a la renovación cósmica. El hombre, con su ambición biótica y desmedida, querrá adueñarse de todos los espacios naturales para que impere su *ego*, pero ello ha de revertir en la especie humana, destruyéndola; esto es, este linaje de humanos por su irracionalidad ambiciosa llevará a la especie humana a su auto-destrucción, y ello será su fin, el fin de sus fechorías.

Se explica esto porque ninguna formación natural es eterna: cumple un ciclo, y al llegar a su término, tiene que dejar el lugar para que lo ocupe otra formación. Una vez que la flor ha sido polinizada por la polilla, la corola se hace innecesaria, y se seca para que se desarrolle el fruto. Cada manada de leones se auto-destruye pues las propias madres devoran a sus cachorros; las áreas continentales se convierten en fondos oceánicos, los dinosaurios del jurásico tuvieron que ceder el paso a los mamíferos; cada sistema planetario tiene que extinguirse alguna vez para ceder el paso a otras formaciones cósmicas. La propia naturaleza con sus catástrofes destruye bosques para que de sus cenizas surja nueva vida. Ya los estoicos y milesios de la Antigüedad vislumbraban esta renovación cósmica, cíclica y regida por la ley de justicia o *Δίκη* según ellos. Y es que en la naturaleza nada es eterno: toda formación que surge a la existencia, ha de desaparecer para ceder el paso a otra formación; y la especie humana no tiene por qué ser la excepción a la norma: tiene su fin, ya dispuesto por la materia en evolución: su artífice: el propio hombre.

La sociedad humana no ha logrado liberarse del imperio de su origen biótico. Es cierto que el trabajo en común en un proceso de hominización generó una especie muy desarrollada con el poder de la razón y la dimensión de la espiritualidad. Empero, la perspectiva del entorno, que en él prevalece como género, y que guía su comportamiento, sigue siendo brutalmente mezquina y egocéntrica; su visión centrípeta de su entorno, es peor que la que tiene el leopardo, que todo lo quiere para sí y para sus cachorros: el hombre, por la razón puede someter a sus impulsos bióticos bajo la supremacía de la norma moral, facultad de la que no dispone el leopardo. No digo que en la sociedad humana no existan leyes sociales, racionales; lo que quiero decir es, que todo el ordenamiento racional, tecnológico, político, religioso, espiritual de la sociedad humana, inclusive la voluntad

humana, todo ello está sometido a la supremacía impositiva de la naturaleza. Es la materia en su desarrollo evolutivo, la que le ha dicho al hombre: “hasta aquí nomás”. Dentro de esta necesidad, se abre paso la categoría de la casualidad, categorialmente unida a la necesidad por una interacción dialéctica; esa casualidad es, la libertad del hombre para protagonizar su auto-destrucción.

III. LA IRRACIONALIDAD Y EL MEDIO SOCIETARIO

5. La no-racionalidad y el irrespeto

Me pregunto qué relación existe entre la irracionalidad y el egoísmo. He de advertir, ante todo, que ambos no son conductas sino cualidades acusadas por algunas conductas.

En lo que respecta a la irracionalidad: entiendo lo irracional, como lo no-racional: aquello que no obedece a la razón, que va fuera de ella; es la negación de la humana razón, y se da desde el infusorio hasta el místico. No me parece que exista en plural, como clases de irracionalidades, en calidad de compartimientos estancos; aceptarlo así, sería negar la unidad evolutiva de la irracionalidad; considero que ésta es una sola, acompaña a la respuesta refleja, y es una cualidad que consiste en que la reacción refleja no está sometida al gobierno absoluto de alguna facultad racional: la dominan fuerzas y tendencias no-racionales. La irracionalidad siempre ha evolucionado conjuntamente con el reflejo biótico, en términos de una creciente eficacia adaptativa al medio, y de una riqueza y complejidad de imagen refleja, y también en términos de desprendimiento de los intereses propios o "*descentripetación*". Sus orígenes están en las formas de reflejo de la naturaleza inorgánica, y algunos de sus escalones son el mimetismo, los tropismos, las nastias, el instinto, la inspiración del poeta y la intuición del místico. La evolución acá no se mide por el mayor o menor antagonismo con respecto a la razón, sino por la mayor eficacia adaptativa del organismo con respecto a su medio. Hay por lo menos una fase involutiva ciertamente, cual es el caso del ser humano egoísta y depredador: se sitúa en las antípodas de la eficacia adaptativa.

Por cierto, que la irracionalidad no tiene sustantividad: es adjetiva y yacente: lo subyacente es la respuesta refleja. No hay cálculo teleológico, análisis ni síntesis, ponderación de consecuencias; sí hay antes bien, inmediatismo, espontaneidad.

La tendencia a la auto-conservación o auto-protección que acompaña a las respuestas reflejas a lo largo del trayecto evolutivo, llegada a un punto, puede espiritualizarse: es el caso de la inspiración del artista, la intuición del matemático, la intuición extática del místico. De haber sido centrípeta, "interesada" –es decir, volcada hacia la satisfacción o ventaja individual del agente–, se torna desinteresada al espiritualizarse.

Desinterés e interés se dan en oposición, en contradicción; y en el caso de los cordados superiores, la susodicha contradicción se da en el mismo fenómeno reflejo; ya en los saltos lúdicos irracionales de las gacelas: ese ludismo no es desinterés sino su preámbulo; empero, esos saltos encierran "interés", puesto que son entrenamientos para huir del futuro y virtual ataque del predador felino; esto es germinal: es un preanuncio de una forma de contradicción, uno de cuyos contrarios es un desinterés marcado y axiológico, un desprendimiento, cual es el caso del hombre primitivo: sus danzas e inspiración pictórica en sus pinturas rupestres atestiguan lúdico desinterés, pero además, con un cariz de desprendimiento y espiritualidad que no acusan los saltos de la gacela. Pero esas mismas danzas e inspiración pictórica tenían por objetivo la ventaja del grupo a expensas de otra especie, y quizá con una secuela de exterminio de ésta (me refiero a la cacería): y es éste el otro contrario de la relación: el "interés" estrecho, mezquino.

Significa todo esto que interés y desinterés, si bien son rasgos sucesivos, secuenciales en la línea evolutiva de la irracionalidad, es ya a partir de los cordados superiores que, al entrar en escena, el desinterés entra en conflicto dialéctico con el interés: no son excluyentes –en disyuntiva– sino que coexisten dialécticamente como contrarios de la conducta refleja.

Me pregunto qué significa esto de que la irracionalidad, en el mismo individuo humano asume carices opuestos en diversas tareas: el artista que se deja dominar por el vicio de la drogadicción es el pintor surrealista; inclusive, los carices opuestos coexisten en una misma tarea refleja, tal como se ha visto líneas arriba: significa que la irracionalidad no es sustantiva sino adjetiva: si fuera sustantiva, no habría espacio en la vida mental del individuo para dos facultades que por contradictorias serían excluyentes.

Además, bajo ese criterio tendríamos que reconocer más de una emotividad, más de una locuacidad…, peor aun, no reductibles a la unidad, y creo que esto no se condice con la unidad de la vida mental.

Por el contrario: si la vemos como adjetiva cualidad, resulta que una misma conducta refleja asume diferentes y opuestos carices según el punto de vista que el psiquismo refleje la realidad, según su disposición a hacerlo…, carices que inclusive pueden ser concomitantes en el tiempo, como es el caso del primitivo autor de las pinturas rupestres. Y así no hay contradictoriedad, no hay exclusión entre irracionalidad interesada e irracionalidad desinteresada.

Adviértase también que la irracionalidad tiene carácter específico, mas esto no significa que esté separada y ajena con respecto a los individuos y particulares de la especie; muy por el contrario, no hay irracionalidad sin apellido: éste se lo da la concreción que acusa el sujeto yacente, *substante*, en el que la irracionalidad se apoya; pues bien: este sujeto, que es la materia, no es algo abstracto sino siempre concreto de conformidad con la determinación individual y *sui generis* del espacio y del tiempo que le corresponden, y por consiguiente, también de conformidad con el entorno frente al que cada caso ha de ofrecer

una respuesta refleja. Esto significa que está inserta en el devenir, en el acaecer histórico. En caso contrario, sería inexplicable la coexistencia de las formas opuestas de irracionalidad (el caso de las pinturas rupestres, por ejemplo), pues el plantearlo comprometería al pensamiento lógico en contradictoriedad.

En lo sucesivo, al hablar de "irracionalidad", me voy a referir a la del humano en tanto que depredador: la irracionalidad que no solamente no obedece a la razón, sino que es mezquina, centrípeta e interesada. Paso a ocuparme de la relación, si es que la hay, entre ella y el egoísmo, toda vez que ambas cualidades acompañan a la conducta depredadora del humano. El egoísmo es sólo humano, y es de dos clases: racional e irracional; es racional, cuando le caracteriza el cálculo de las consecuencias de la acción o inacción propias (por ejemplo, el político demagogo); es irracional, cuando el agente es espontáneo y, además, no repara en las consecuencias de su acción o inacción (por ejemplo, el que tala bosques vírgenes).

Ahora bien: por muy consciente, racional y planificada que sea la conducta egoísta, el egoísmo se explica por un impulso vital de auto-conservación o auto-protección para sobrevivir.

Por lo visto, la irracionalidad no puede ser el fundamento de la conducta egoísta, toda vez que hay una forma de egoísmo, la racional. Lo que sí es su fundamento es, el impulso zoológico de auto-conservación o auto-protección para sobrevivir: es una función refleja que consiste en que el individuo ve de su entorno tan sólo aquellos estímulos que coadyuvan a su auto-conservación, y aquello que la amenaza. Ante lo primero se siente atraído; lo segundo es rechazado. Si manifiesta atención expectante –caso de los vertebrados superiores–, es una indefinición en espera de la coadyuvancia o la amenaza. Pero el

animal no los ve como objetos, sino que los siente como centros de resistencia. Su fisiología y sus reacciones, tales como la persecución, la fuga, el mimetismo, etc., son respuestas reflejas adaptativas al estímulo.

En cuanto a la auto-conservación: puede ser individual o del grupo; y este grupo puede ser de un universo de variada magnitud: la auto-conservación no es necesariamente individual. Por ejemplo, los leones y los guepardos suelen cazar en equipo de dos o tres integrantes; la soldadesca chilena en su ambición por las salitreras, efectuó su agresión en el asalto por el guano y el salitre, en hordas mucho más numerosas que las manadas felinas. Por otra parte, este impulso no implica necesariamente agresividad: las migraciones de manadas o de bandadas de animales no-predadores en busca de alimento, significa que se sienten atraídos por estímulos coadyuvantes a su auto-conservación.

En cuanto a las formaciones inferiores, es decir, aquellas que no cuentan con un sistema nervioso, caso de las plantas, sus nastias y tropismos son respuestas reflejas ante las acciones del entorno, según sean coadyuvantes o amenazantes para su auto-conservación; claro está, se protegen, hasta donde les es posible: ante eventos abruptos como el fuego, la helada o el exceso de agua, la planta no puede evadirlos, y sucumbe.

Pero inclusive, retrocediendo más en la escala evolutiva, en el estrato inorgánico de la naturaleza, se encuentra cada uno de sus sistemas una tendencia a conservar o mantener su estructura, que se traduce en la resistencia presentada por el sistema frente a las acciones exteriores que amenazan con perturbar su integridad y estabilidad. Tiene carácter reflejo, porque sus cualidades responden a la naturaleza de la acción exterior. En este estrato, esa manera de ser, ni es zoológica ni es impulso;

empero, es una tendencia a conservarse. Por lo tanto, hallándose el humano inserto en una escala evolutiva común, la raigambre de su egoísmo, sólo en primera instancia es un impulso zoológico de auto-conservación: más profunda, radical y genérica es, la tendencia refleja de todo sistema a conservar su constitución –y que yo la identifico con la denominación de "*Sinchi amachaq*"–.

En cuanto a la irracionalidad: no se identifica con el egoísmo porque en tanto que éste es humano, aquélla incluye a los grados evolutivos inferiores. Pero además, la irracionalidad no es lo mismo que situarse el *ἔγω* en el centro del Universo y hacer del entorno un medio para servir al *ἔγω*. La irracionalidad significa dejarse arrastrar por la fuerza del impulso y no obedecer a los dictados de la razón o del buen juicio –cuando los hay–. Conceptualmente pues, la irracionalidad no se identifica con el egoísmo; y la irracionalidad en el humano, no es necesariamente egoísta; por ejemplo, la conducta viciosa de la masturbación.

Irracional es, por ejemplo, la conducta del vicioso: el que contrae contacto sexual con la mujer callejera, aun a sabiendas de la alta probabilidad de ser contagiado por un virus mortal; irracional es el vicio de la masturbación, aun a sabiendas de las secuelas de orden patológico que se derivan de esa práctica.

En cuanto a la conducta que acusa la cualidad de irracionalidad, su irracionalidad no se reduce al egoísmo, ni se identifica con él: el egoísmo es exclusivamente humano, y significa hacer prevalecer los intereses propios de manera absoluta y por sobre cualquier otra cosa, desacatando la norma moral. La irracionalidad no es exclusivamente humana, y aunque es inmediatismo, no siempre es procura de una auto-ventaja inmediata. Luego pues, el concepto de irracionalidad no se identifica con el de egoísmo, y la irracionalidad en el humano,

no se fundamenta en el egoísmo, porque para ello, tendría que suponer una relación entre los intereses individuales y el entorno, en la que aquéllos tengan la preferencia del agente. La irracionalidad es ceguera; cuando es centrípeta, busca la ventaja individual, y en ello no está implicada ninguna prioridad o preferencia subjetiva: es el caso del que se deja dominar por el vicio de las prácticas masturbatorias. Esto, sin embargo, no impide que, en ciertas formas de conducta, la irracionalidad vaya asociada a la citada preferencia egoísta y al cálculo sereno: por ejemplo, la conversión de suelos de cultivo en ladrillos y de terrenos de cultivo en urbanizaciones. Pero, además, y lo repito, existen conductas en las que la irracionalidad no es concomitante con el egoísmo, tales como las conductas viciosas.

En conclusión, el egoísmo y la irracionalidad no se identifican, ni son necesariamente concomitantes en el humano, aunque en éste, ambos caracteres pueden coexistir en ciertas formas de conducta. El fundamento común de ambas cualidades es, el impulso vital de auto-conservación o auto-protección para sobrevivir.

El egoísmo tiene una extensión menor que la irracionalidad, toda vez que es exclusivamente moral. En tanto que la irracionalidad, evolutivamente se orienta desde la interioridad hacia el interés por el exterior, no es el caso que el egoísmo evolucione desde su forma irracional hacia la racional –en el sentido de que en los estadios superiores de la línea evolutiva, la irracionalidad quede superada por una dominante racionalidad–: ambas cualidades coexisten en toda conducta egoísta; no son pues en el ente egoísta, fases sucesivas: son facetas que acompañan ambas a toda acción egoísta, cada cual en mayor o menor proporción.

En toda acción egoísta existen dos cualidades opuestas: 1- la irracionalidad: consiste en el impulso ancestral, ciego y espontáneo que mueve a la entidad egoísta, y también en el no interesar las implicancias mediatas no-tangibles de la conducta, por no considerarlas el ego, importantes para sus intereses mezquinos; 2- el otro ingrediente es la racionalidad: consiste en la premeditación y el cálculo de las consecuencias de la acción; consiste en la proyección teleológica de medios a fin.

Ahora bien: en toda conducta egoísta, ambas cualidades señaladas la cualifican en proporciones no siempre iguales; y, es más: ambas cualidades están en proporciones inversas, esto es, que cada conducta egoísta, en tanto más irracional sea, es menos racional, y viceversa. Y de todo esto se colige que unas conductas egoístas son más o menos irracionales que otras, más o menos racionales que otras, de conformidad con la proporción en la que en cada cual participen ambas cualidades. Y, además, es en función a esto que podemos jerarquizar las conductas egoístas de mayor a menor irracionalidad, y correlativamente, de menor a mayor racionalidad. Si tipificamos a cada conducta[12] egoísta, en esta línea jerárquica, cada tipo de conducta egoísta tiene su ubicación o rango; en los sub-suelos de la conducta egoísta, está presente la irracionalidad en condición de dominante, aunque no está excluida su opuesta; en ella domina, impera, el arrojo frenético, ciego ante todo lo mediato: tal es el caso del arrojo del combatiente invasor que saquea, incendia, viola y "repasa" a los heridos en combate; tal el caso de las acciones agresivas y arrogantes del fanático nazi de la SS, inspiradas en mitos y rituales nórdicos. En este tipo de conducta no está excluida la racionalidad porque su agente es un ente

[12] Prefiero emplear el término genérico "conducta" en lugar de "acción", debido a que este último término induciría a excluir la conducta egoísta de la inacción; aplico "conducta", en el sentido de "proceder": me refiero siempre a algún evento concreto, sea de acción o de inacción.

racional y como tal, no puede actuar si no es planificando su acción en base a fines que previamente se propone.

En el otro extremo de la línea jerárquica, hay una conducta egoísta que tiene la autoría de un agente más sereno y lúcido, y en la cual hay un elevado ingrediente de racionalidad, pero que no está ausente la irracionalidad, toda vez que la lucidez del agente no alcanza a ponderar las mediatas y remotas consecuencias de su conducta (es el caso de un alto funcionario que comete desfalcos y latrocinios; y es también el caso del narcotraficante). Lo que caracteriza a una conducta egoísta con un extremo grado de racionalidad es, que ella acusa bastante lucidez y mayor capacidad de reflexión en relación a conductas menos racionales: en ella no hay la espontaneidad, el arranque impulsivo como motor de la actitud egoísta: en ella prevalece el cálculo: una ponderación que efectúa el agente, del grado de plausibilidad o de aceptabilidad de la hipótesis que maneja o de los objetivos que persigue; es un cálculo ponderado que percibe la relación entre medios y fin, y entre este fin y algunas secuelas: solamente las que están relacionadas estrechamente con los intereses del agente; aquellas circunstancias implicadas en la actitud pero que por mediatas no son visibles y tangibles, al agente no le interesa tomar conciencia de ellas, porque no son importantes para la consecución de sus fines estrechos y mezquinos. Tal así, por ejemplo, el estadista que otorga en concesión a una empresa petrolera, un área reservada a cambio de clientelaje político; o bien, el dueño de un taller de carpintería metálica que ocupa la acera con su mercadería sin interesarle que el peatón, obligado a circular por la calzada, puede ser arrollado por un vehículo.

Ahora bien: si bien existe en cada proceder egoísta una proporción inversa entre racionalidad e irracionalidad, la parte de irracionalidad variable, esto es, la que es mayor o menor, de

conformidad con su contraparte, es solamente el arrojo frenético, ciego y brutal; el aspecto de la indiferencia del agente egoísta ante las implicancias no presentes o que no reportan ventaja a favor de sus intereses mezquinos, se mantiene incólume en líneas generales en cualquier tipo de estos agentes.

Pues bien: desde la perspectiva del ente egoísta: en cada ente humano egoísta, no hay un solo tipo de conducta egoísta de los descritos: la razón es que su egoísmo responde a variadas situaciones espacio-temporales; de tal manera, frente a determinadas situaciones, acusa una conducta egoísta de determinado tipo; pero frente a otras situaciones diferentes, puede acusar otro tipo de conducta egoísta (inclusive, frente a otras situaciones, puede ofrecer una conducta altruista y elevada). Por ejemplo, el oficial fanatizado que masacra a campesinos indefensos por defender su "orden democrático", en un reparto de herencias familiar su egoísmo puede ser exento de ceguera, espontaneidad e impulso, y sí en cambio, tener carácter sereno y calculador. Pero esto se complica aun más: la misma situación que al individuo hoy le provoca una conducta egoísta marcadamente racional, en el futuro le provoca un tipo de conducta marcadamente irracional, o viceversa. El ente egoísta pues, es plurifacético.

Con todo, los humanos egoístas, desde el punto de vista de sus conductas egoístas, se sitúan en una línea jerárquica en función a su correlación entre irracionalidad y racionalidad en sus procederes egoístas, desde el más irracional hasta el menos irracional, o lo que es lo mismo, desde el menos racional hasta el más racional. En los bajos niveles de esta escala, se encuentran las mentes oscuras y/o perturbadas, brutales; su fanatismo, ignorancia o bajo nivel intelectual, condicionan a que su proceder egoísta, frente a todas aquellas situaciones cuyas circunstancias no le son directamente visibles, tenga una mayor

dosis de irracionalidad. El otro tipo de proceder egoísta, aquél con mayor dosis de racionalidad, no le es ajeno a esta clase de mentes; es, como sabemos, frente a situaciones cuyas circunstancias a este agente le son tangibles, le son dadas "a la mano": le son asequibles ante su bajo nivel de lucidez. Por ejemplo, el criminal empedernido participando en un cálculo egoísta del reparto unilateral y fraudulento de una herencia paterna. No obstante, este último proceder, e inclusive el proceder altruista, no ausente en este tipo de individuo, son formas minoritarias de su conducta, domina en él su proceder marcadamente irracional, por ser acorde con el perfil de su personalidad.[13]

Todos los estadios de la escala, superiores a estos antros, son los lugares de un tipo de agente ciertamente menos irracional: es un agente no tan obnubilado, más lúcido y sereno en relación al de los subsuelos: no tiene taras congénitas, no es presa del fanatismo y es menos espontáneo que el tipo de agente de los subsuelos: este tipo de agente es el que siempre caracterizó a la mayoría de las actitudes egoístas. Ante las diversas situaciones, unas formas conductuales de este tipo de agentes son marcadamente irracionales, y otras, marcadamente racionales; predomina por su número este último tipo de conducta egoísta.

El lado de irracionalidad de estas gentes, como el de los agentes de los subsuelos, está en su desinterés con respecto a aquellas implicancias de su proceder que no son tangibles o las que no aportan ventaja a favor de sus intereses mezquinos; también está en el impulso animal que cual motor, lo mueve hacia el proceder mezquino. Esta irracionalidad del proceder es,

[13] Entre paréntesis, diré que con esto no estoy afirmando que la irracionalidad sea moralmente negativa: tiene calidad de tal, solamente cuando acompaña a la conducta egoísta como componente suyo.

frente a las diversas situaciones, más o menos acentuada; y al igual que el agente moral de los subsuelos de la bestialidad humana, el cálculo sereno se halla subordinado a la irracionalidad brutal y mezquina, sirve a ella, es motivado por ella. Lo que los diferencia a los individuos egoístas en esta escala es, fundamentalmente, el grado de lucidez, de arrebato ciego e impulsivo, de ámbito cuantitativo de cálculo y análisis; pero el hecho de que en el agente que no es de los subsuelos haya mayor amplitud de racionalidad (cálculo, análisis), no significa que deje de estar sometida a la dictadura de la irracionalidad.

Esta escala tiene un carácter histórico, concreto: no es solamente un modelo o esquema de carácter abstracto y meramente descriptivo. Desde que hubo egoísmo, lo fue de un ser racional; y éste en los tiempos actuales, no es menos irracional que el *neanderthalense*. Con esto pretendo decir que no por el hecho de que esta escala se vea en perspectiva histórica, sea el caso que la racionalidad hubiera estado ausente en los primeros estadios y que la irracionalidad se hubiera extinguido en los recientes estadios de la evolución humana, los del presente. Por supuesto, y siendo el egoísmo la base de maldad humana, esta escala jerarquiza a los hombres egoístas, no en función de su altura moral sino en función de su grado de perturbación y lucidez mentales.

En la línea evolutiva, la irracionalidad asiste al despertar de la racionalidad en el plano humanoide, y la acompaña en su evolución. Pero el humano egoísmo en el plano moral, evoluciona no hacia el bien moral sino hacia el mal: no se dulcifica ni atenúa; solamente halla nuevas vías de manifestarse, se civiliza, y siempre asociado a la irracionalidad. No veo por qué, el lanzar unos misiles sobre la franja de *Ghaza* haya de ser menos egoísta e irracional que el ataque de una horda magdaleniense.

No vaya a pensarse que el agente egoísta de una conducta más racional es moralmente más evolucionado que el de una conducta más irracional: el ser menos turbado, espontáneo e impetuoso, no le quita el estar su proceder sometido a la dictadura de la irracionalidad mezquina: la evolución aquí es, solamente en términos de madurez emocional e intelectual, evolución que por lo demás, no es de carácter filogenético. No hay acá evolución moral; en el estadista que promueve el arrojo de desechos radiactivos al océano, su cálculo sereno no lo exime de ostentar un egoísmo más inmoral que el del carterista callejero que roba por ociosidad. La irracionalidad y la racionalidad en la conducta egoísta, ni son sucesivas, ni la segunda sucede a la primera en el orden evolutivo.

Mediante toda esta disertación he querido argumentar a favor de lo que postulé líneas arriba: que el egoísmo en la especie humana, no acusa ninguna línea constante, evolutiva, en la que algo crezca o decrezca: ni en la dirección de una creciente irracionalidad, ni en la de una creciente racionalidad. En toda evolución, las formaciones pretéritas por ser arcaicas, o han desaparecido cediendo el paso a lo nuevo, o han perdido su forma y constitución primigenias, siempre cediendo el paso a lo nuevo; en suma, se da una caducidad que es el contrapeso de la renovación. En la escala de agentes egoístas a que he hecho referencia, no hay caducidad ni renovación, ni menos coadyuvancia y referencias mutuas en la dirección longitudinal de la escala lineal. La jerarquía es tan sólo en materia de lucidez, pero tampoco esta lucidez es evolutiva. La escala responde tan sólo a un proceso de categorización de menos a más y no tiene un carácter histórico.

La irracionalidad biótica, al emerger al plano humano, y a medida que categorialmente se contaminó con la racionalidad,

asumió un status de moralidad: fue este salto dialéctico lo que marcó el inicio de su involución: involución en el plano moral, y de tendencia creciente. Me explico: el conocimiento que el género humano tiene de la normatividad moral, del deber-ser, es progresivo, pero no internaliza al mismo ritmo la normatividad moral: un estadista, a la hora de decidir bombardear una población civil, no toma en cuenta la normatividad moral atesorada por el género humano durante siglos; conoce el deber-ser, mejor que el *achelense*, pero como no lo ha internalizado, su decisión es gobernada por su egoísmo irracional. Por el contrario, el *achelense* no disponía de este deber-ser; y más elocuente es el caso de la fiera que mata impulsada tan sólo por su estrato instintivo. La fiera no es inmoral, mas sí lo es el estadista.

De conformidad con los análisis anteriores, resulta que al decir que el problema del depredador humano –activo o pasivo y complaciente–, es egoísta, estamos diciendo que es también irracional: en cualquier posición en la que se ubique para aniquilar a su entorno, lo hace colocando a su *ego* –individual o de la especie– en el centro; subordina a todo bajo este *ego*, lo coloca al mundo en una disposición centrípeta cuyo centro es su *ego*; lo estima –positiva o negativamente– a su entorno en función a sus intereses mezquinos y se desinteresa por todas aquellas circunstancias implicadas en su proceder, que no reporten ventajas a favor de los intereses mezquinos de ese ego, aun a sabiendas de que dichas circunstancias revertirán contra su propio ego; el depredador humano –activo o pasivo– somete su infaltable y racional cálculo, al poder apabullante de su irracionalidad. Ya David Hume (2007) declaraba lo siguiente:

> [e]n general, puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad, considerada simplemente como tal y con

> independencia de las cualidades de las personas, de los favores que nos hagan o de la relación que tengan con nosotros; (…) igual que cada uno se ama a sí mismo más que a cualquier otra persona, en este amor por los demás se guarda el mayor afecto para con los parientes y conocidos (…) (2007: 3.2.1.12 y 3.2.2.6).

Es cierto que el hombre contemporáneo es más esclarecido y más racional que el *achelense*, pero esto no amengua su irracionalidad; esto, debido a que su irracionalidad siendo biótica, visceral (apetito de grandeza, morbosidad sexual, apetito por la gloria, por el poder…), para satisfacerse no necesita racionalizar las consecuencias del proceder; el *ego* es hedónico y practicista, y la irracionalidad satisface directamente el apetito hedónico; por el contrario, la racionalidad que impone el deber-ser es un imperativo moral, implica disciplina, sacrificio del *ego*, limitaciones a su apetito hedónico; requiere de un *ego* equilibrado, ecuánime, abierto a la periferia; pero en el hombre en sociedad lo que siempre prevaleció es el *ego* hedónico, concéntrico, presentista y facilista y por sus características tiene mayor fuerza impositiva que el deber-ser, bloqueando su internalización.

Estoy diciendo que, en el género humano, hay una composición de irracionalidad y deber-ser; pero efectuando un balance general, la irracionalidad no se deja controlar por el deber-ser. Por eso es que con toda su racionalidad (doctrinas éticas, ciencia, tecnología), el género humano damnifica al entorno que está en la periferia de su egoísmo -individual y colectivo-, más que el *achelense*; a esto lo califico de involución moral.

La devastación de la biósfera supone en el hombre la carencia de una disposición a respetar todo lo respetable que se halla en

la periferia de los intereses de su ego. Se me reprochará: es posible empero, que en el hombre haya un respeto selectivo: puede no respetar al patrimonio arqueológico, ni a su pareja, ni a las señales del tránsito, ni a su vecino...pero sí respetar a su medio ambiente, o viceversa.

Yo respondo que ello es imposible. Es verdad que hay gentes que acusan semejante "respeto selectivo". Empero, la constante de estas gentes sin escrúpulos morales, es la siguiente: en estas gentes, se da una apreciación sesgada del mundo, en función a sus apetitos. El genocida de *Putis* en Ayacucho por ejemplo: aquél que ordenó cavar la "piscigranja": la dignidad de una campesina no significó nada para él; por eso, mientras que el padre cavaba la "piscigranja" (su sepultura), el genocida, en un recinto estaba violando a la hija de su víctima. Pero este mismo victimario violador, no toleraría que violasen a su propia hija: ante él, ésta sí tiene dignidad. El genocida, respetaba la vida de su víctima, en función a poder disfrutarla; una vez violada, la asesinó. ¿Tuvo semejante sujeto, genuino respeto por su víctima?: yo respondo que no: su trato diferido no es el respeto por el humano ni por la mujer: es la reacción zoológica y visceral de su zoo interior.

El amor, el respeto y los buenos sentimientos que puedan tener estos individuos, es solamente para con aquello que está dentro del círculo de su conveniencia. Lo que está fuera de dicho círculo, no cuenta. Puede valorarlo; pero la valoración del mundo está en función a sus propias conveniencias y esa conducta no es respeto, porque es *biótica*; por ejemplo, a un ecosistema lo valora en función a qué provecho le puede dar mediante la industria turística, la cacería, la pesca, o alguna otra actividad extractiva. El uniformado violador que actuaba en *Chumbivilcas*, en *Accomarca*, en *Putis*, la valoraba a su campesina por violar, pero sólo como utilizable para satisfacer

sus apetitos zoológicos (esas campesinas violadas por los agresores, luego de ser violadas, fueron asesinadas por sus propios violadores, los cuales por último, incineraron sus cuerpos para desaparecer el cuerpo del delito; en *Putis*, sus victimarios las sepultaron en la "piscigranja"). Como dije, la apreciación del mundo en estas gentes, es sesgada y egocéntrica, biótica.

¿No hay, en la conciencia del sujeto envilecido, lugar para el respeto?: sí lo hay: respeta, pero sólo aquello que se encuentra dentro de la esfera de sus intereses individuales: su novia, su hija, su madre...El límite de la amplitud de esta esfera es variable, según el nivel de envilecimiento: hay sujetos que no respetan ni a sus hijos (padre que convive con su hija). Tal sujeto, sí siente respeto: para con el ser querido o afín: pero eso es, como ya manifesté, un "respeto" interesado, condicionado, zoológico.

De tal manera, el que respete algunas entidades el sujeto envilecido, no invalida mi tesis de la generalidad del irrespeto, toda vez que la frontera entre lo que respeta y lo que no respeta, está diseñada por su egoísmo: el tal sujeto, lo ve a su entorno subordinado a su ego.

Por lo tanto, yo le respondería a mi hipotético objetante: si semejante sujeto no respeta las reglas de tránsito ni el patrimonio arqueológico, ni a su pareja, ni a los difuntos..., es en la medida en que no encuentra en ello nada utilizable que sirva a sus apetitos o conveniencias individuales. Y su respeto por algo, dado su carácter convenido, carece de autenticidad. Lo que cuenta no es el respeto convenido, egoísta, sino el respeto desinteresado, desprendido, centrífugo, no-condicionado por las apetencias del ego.

Y es que para que semejante individuo respete algo, la condición inconsciente que él plantea a lo “respetable” es, que sea halagüeño u obsequioso para su ego, sea por ser utilizable, o por afinidad afectiva. Conveniente para su ego es, por ejemplo, la pureza del ambiente en tanto que compromete su salud; entonces, un medio ambiente saludable se constituye en útil para semejante sujeto; afinidad afectiva, la encuentra dicho sujeto en su ser querido, como es la novia o la madre. Es un sujeto incapaz de sentir un respeto incondicionado. Puede respetar algo sí: pero por un respeto interesado, sujeto a la susodicha condición. Semejante sujeto tiene atrofiada su facultad para experimentar admiración desinteresada alguna, pues todo lo que conoce, lo siente y vive subordinado a su ego: esto es, para su ego, en función de su ego.

Significa que ese hombre pervertido, no es capaz de admirar desinteresadamente?; admira y disfruta en la contemplación de lo bello, lo gracioso, lo apacible, lo conmovedor (disfruta al ver dos gatitos graciosos jugando, disfruta al contemplar los fuegos pirotécnicos sobre el fondo oscuro de la noche, disfruta al espectar un film conmovedor). Pero no debe de identificarse la admiración, con el respeto desinteresado. El sujeto admira en la contemplación estética, pero el móvil es el placer hedónico o deleite, que lo contemplado le produce. Lo que le atrae es el disfrute de su *ego*: la entidad admirada pues, está dentro de la esfera de sus conveniencias, y la tal admiración no es respeto desinteresado. Cristóbal Colón se quedó encantado de la espectacular belleza caribeña cuando la conoció, pero su deleite estaba condicionado por la rapacidad del conquistador que había en este pobre hombre.

El respeto desinteresado, y la contemplación deleitosa, son dos facetas diversas de la valoración que pueden estar separadas e independientes, o pueden coincidir parcialmente: lo que los

diferencia es el deleite o agrado. En el primero, el yo se sitúa en una posición periférica con respecto a la entidad respetada; es el sentimiento hacia algo que nos sobrepasa. En la segunda, el yo se coloca en el centro; en ésta, el móvil que alimenta y sustenta a la valoración, es el goce.

Ambas pueden coincidir en el mismo acto valorativo: es el caso de la contemplación gozosa del místico. Puede darse solamente un sentimiento de respeto desinteresado, sin que vaya acompañado de contemplación deleitosa: tal, la posición valorativa ante el espectáculo de la muerte humana, y el misterio que encierra. Puede darse, por el contrario, solamente la contemplación deleitosa, sin ir acompañada del sentimiento de respeto: son los casos del disfrute en la contemplación estética de aquello que halaga a la sensibilidad (contemplación gozosa del espectáculo de los fuegos artificiales pirotécnicos).

La contemplación deleitosa puede darse sola sin el respeto desinteresado, y es cuando ella responde a las apetencias del *ego* y es ante ellas sacrificable: es el caso de la valoración que experimenta aquél campesino al deleitarse con el trinar de los pajarillos, pero que a su vez, no vacila en destruir el hábitat del ave y ocasionar su extinción frente a su ambición por lograr más rentables cosechas (tala de bosques, implantación del monocultivo y abuso de agroquímicos...). No puede haber respeto por aquella entidad que la sacrifico para satisfacer mis apetencias.

Quien respeta a su medio natural, respeta también las señales del tránsito y la memoria de los antepasados...Esto, debido a que se siente subordinado a valores y principios universales; ese sentimiento imposibilita que pueda colocar a su *ego* en el centro de la realidad.

Pero la valoración tiene como base el conocimiento. Un hombre puede respetar las reglas del tránsito y no a la naturaleza, pero esto último, debido a su desconocimiento de la valía de ésta. Su actitud ante su entorno no es de un egoísmo manifiesto, pero se debe a que, por ignorancia de una valía, no la valora. Esta situación compromete a la educación, porque promover el perfil integral de la personalidad, es algo que debe de basarse en la instrucción.

En conclusión, es imposible un respeto selectivo que evidencie el quiebre del perfil de la personalidad del agente. Cuando se da el respeto selectivo, es por ignorancia de algunas cualidades sectoriales, pero el perfil de la personalidad se mantiene en su identidad.

Por lo demás, toda conducta egoísta es degradante de la condición humana. Es falso que exista egoísmo bueno y egoísmo malo, como pretende Fernando Savater (1991). Escribe:

> ¿Quién es el verdadero egoísta? Es decir: ¿quién puede ser egoísta sin ser imbécil? La respuesta me parece obvia: el que quiere lo mejor para sí mismo. Y ¿qué es lo mejor? Pues eso que hemos llamado "buena vida" (…). Sólo deberíamos llamar egoísta consecuente al que sabe de verdad lo que le conviene para vivir bien y se esfuerza por conseguirlo. El que se harta de todo lo que le sienta mal (odio, caprichos criminales, lentejas compradas a precio de lágrimas, etc.) en el fondo quisiera ser egoísta pero no sabe (p. 49).

Según este planteamiento el egoísta genuino y consecuente es el que sabe ganarse el afecto de los demás hombres; el que, por el contrario, se gana el odio y la antipatía –como Calígula –, no es un genuino egoísta. Considero que no porque uno se gane el odio de sus semejantes, es menos egoísta que quien se gana el

afecto de sus semejantes El carácter moral del egoísmo, su iniquidad, no se mide por las consecuencias que el proceder tenga para el agente: se mide por las consecuencias de su proceder para con su *alter*, que es el depositario pasivo de su iniquidad. Y el grado de afección de su *alter*, es independiente de si el agente egoísta es amado u odiado.

6. La conducta egoísta dentro del marco de las relaciones sociales

Me pregunto cuál es el perfil moral del ser humano: si es egoísta o no, si su egoísmo es innato o no. Estoy convencido de que, si esa pregunta no la abordamos desde una perspectiva social, estamos perdidos, como yo lo he estado por tanto tiempo durante el que no asumía esa perspectiva. Asumir una perspectiva social significa explicar la moral del hombre y con ella toda su consistencia ontológica, como un producto de determinadas relaciones sociales.

Ante todo, la conducta moral de cada individuo, se ubica entre dos polos opuestos y extremos: los intereses mezquinos de su ego, y los principios morales universales (aquellos cuya observancia se impone como exigencia para toda condición humana). Existe una línea graduada entre ambos extremos. Cada conducta o hecho moral del individuo tiene en esta escala graduada su rango: entre más próxima esté de un polo, más lejos está del otro; de tal manera, en tanto más egoísta sea, negará más a los principios morales universales, y viceversa. Mas no todos los hechos morales del agente ocupan el mismo rango en esta susodicha escala, sino que ocupan, por principio, diversos lugares de la misma; por ejemplo, el individuo que se burla de los sentimientos de su amante, ese mismo individuo es posible que, sin variar las condiciones, ofrezca voluntariamente su vida en una guerra de resistencia en defensa de su pueblo.

Los puntos extremos y opuestos de la escala son, el extremo egoísmo y el extremo desprendimiento. Digo esto, porque la calidad moral de la conducta humana se mide por el sacrificio personal en aras de la dignidad y el respeto del otro y de lo otro, de manera que ambas tendencias son opuestas y mutuamente excluyentes. El criterio que determina la secuencia de esta escala

es, la variedad de circunstancias que ponen a prueba el egoísmo humano. Se me preguntará por qué es que no tomo en cuenta las consecuencias de la acción. Mi respuesta es, que la grandeza o pequeñez humanas se miden por el grado de tiranía del *ego*, y en tal sentido, la valía de las consecuencias de la acción, está marcada por el grado de tiranía del *ego*.

Ahora bien: las relaciones sociales influyen sobre la moral de cada individuo, consciente o inconscientemente, a través del manejo respectivo de una escala de valores; influye a través de la escuela, el Estado, el hogar, los medios de comunicación masiva, la iglesia, etc. Las relaciones sociales, son básicamente de dos tipos:

1- Las que se cimentan en la agresión y el sojuzgamiento: tales relaciones generan una escala de valores correspondiente que se plasma en una situación tal en la que la vida premia al avivato, al temerario, prepotente, abusivo e inescrupuloso, y, por el contrario, margina y castiga el honrado. Cuál es la semblanza psicológica del individuo: en la competencia cotidiana de la vida, se hace consciente de que si quiere conseguir algo, no lo puede lograr siendo honrado; que el otro, su contendor en la competencia, con menores méritos y merced a sus vicios morales, logra lo que él con su honradez no puedo lograr; se hace consciente de que la vida, no solamente no le da lo que necesita y merece sino que lo humilla, relegándolo a un rango inferior respecto al del vicioso e inescrupuloso; en la competencia diaria, la vida lo desarma ante el competidor inescrupuloso.

Por lo tanto, esas relaciones sociales obligan al individuo inicialmente puro y honesto, a ser inescrupuloso y agresor, o emplear una doble moral si es que no quiere quedar rezagado y apocado en el contexto social (es la ley de la supervivencia de los más aptos). Pero ser inescrupuloso y agresor, implica una

disposición que, a fuer de ser defensiva, está reñida con la moral universal y es egoísta. Ser honrado significa no estar seguro de sí mismo, ser débil y cobarde, o tonto. Queda claro que la estructura de valores que manejan este tipo de relaciones sociales, fomenta el egoísmo: es que fuerza al individuo a que adopte una opción defensiva en ese sub-mundo de competencia, de carácter excluyente: "o tú o yo"; si soy honesto, tú me arruinas, y nadie me va a defender"; luego, no me queda más opción que ser inescrupuloso y avivato, en justificada auto-defensa. Esas relaciones se daban entre los nobles de las dinastías del pasado, en las que los nobles se arrebataban el trono y se asesinaban a traición: "lo mato a este sujeto, aunque sea mi hijo o mi hermano, por temor a que me quite el trono". Escribía José Ingenieros (1955): "El hombre menos apto para simular está más expuesto a sucumbir en la lucha por la vida" (p.116).

Que conste que con esto no me estoy refiriendo al carácter relativo del cumplimiento de las normas y "valores" morales. Los sublevados contra el adversario agresor, al caer prisioneros, y a fin de no delatar a sus compañeros de lucha, se ven obligados a mentirle al agresor, pero eso no es egoísmo. Egoísmo es cuando la conducta del agente, respondiendo a estructuras injustas, es indeseable por atentar contra las normas de la convivencia societaria. Por ejemplo, si la víctima es un servidor que, debido a su sueldo mísero e injusto, se ve obligado a trabajar paralelamente en otro centro de trabajo, contraviniendo la ley injusta que lo prohíbe: cuando la ley lo obliga a presentar "declaración jurada" de que no labora en otro centro de trabajo, se ve obligado a mentir, so pena de sufrir una sanción que lo despide del centro laboral. Al generalizarse esta conducta mentirosa en los individuos, ello lesiona la credibilidad institucional, la dignidad y deteriora la vida moral de la sociedad. Ambos casos son conductas defensivas del agente frente a estructuras sociales injustas; pero el caso anterior no es

egoísmo, porque el agente opta por una causa noble y elevada; por el contrario, el caso presente configura una conducta egoísta, dado que el agente sólo defiende a su ἔγω.

Adviértase que esta competencia es posible no solamente a nivel de individuos, sino también a nivel de colectivos: las guerras entre etnias, pueblos o naciones por disputarse un espacio geográfico, y que siempre acompañaron al homínido pensante, expresan la mezquina rivalidad a la que me estoy refiriendo.

Coincide en lo fundamental con mi planteamiento sobre el perfil moral que muestro, desde una perspectiva católica, Carlos Novoa (2018), quien expresa:

> Lastimosamente, vivimos una sociedad que con frecuencia nos llena de frustraciones, en la que dominan las relaciones egoístas y excluyentes, donde el bienestar integral del otro se ignora sistemáticamente. Asimismo, la indiferencia, la violencia y el odio son comunes en los vínculos interpersonales y sociales, y hacen crecer el hambre, la soledad y la muerte en la humanidad contemporánea (p. 16).

Se me podrá reprochar que, en una comunidad dominada por relaciones de sojuzgamiento, no siempre los honestos se ven obligados a claudicar; por ejemplo, una madre ejemplar que con su conducta da buen ejemplo a sus menores hijos. Respondo: esa situación se da solamente mientras dicha madre se aísle del mundo de la competencia. Vivir en sociedad, implica entrar en la competencia: competir con el mentiroso, con el arribista, con el hipócrita, el traidor; implica también, el tener que obedecer a unas estructuras sociales injustas e inhumanas. Cuando la madre ejemplar ingrese al mundo de la competencia, esto es, al

conflicto de intereses, tendrá que responder a los ataques del agresor, lo cual equivale a la auto-defensa de sus intereses: priorizar su ἔγω sobre el *alter*. No digo que este sujeto necesariamente sucumba en el egoísmo, pero sí que se ve impelido a ello.[14]

Los grupos humanos que ejercieron el sojuzgamiento de los débiles en beneficio propio, previos evolutivamente a la formación capitalista, fomentaron inconscientemente el egoísmo entre los opresores, pues las relaciones, el modo de convivencia, lo acostumbraron a subordinar al débil como condición indispensable para subsistir y prosperar, y verlo ello como una realidad normal y natural. La libertad del agresor está condicionada por la "necesidad" social (ampliar su espacio vital: caso de los invasores arios en el *Mohenjo-Daro*), por el imperativo subjetivo (la ambición: caso de *Gengis Kan*), o por ambos imperativos. Nadie se escandaliza por tener que matar a los zancudos para poder habitar cómodamente en una estancia, como los *Hanan Chancas* no se escandalizaron por masacrar y barrer a los *Pocras* de los territorios a donde llegaban a establecerse. Los anglo-sajones de los siglos XVI y XVII, acosados por la hambruna, se vieron obligados a invadir Irlanda y apropiarse de las tierras ajenas. Si yo no puedo vivir sin subordinar al débil a mis intereses, si esa es mi forma de vida, ¡cómo no voy a percibir como normal y natural que cada vez que sienta una necesidad, vea lo que sirve a mi necesidad, como subordinado a mi ego! La fiera predadora, no puede ser consciente del sufrimiento agónico que en su presa produce al

[14] Por ejemplo, obviar la licencia de construcción, a fin de evadir morosidades burocráticas en la municipalidad: si quiere permanecer "pura", opta por solicitar licencia, pero eso le significa tener que esperar un año para poder construir.

alimentarse, pues el hacerlo responde a su naturaleza de predadora; todo lo que está a su alcance, ha de tomarlo como punto de apoyo para sobrevivir; si tuviera capacidad de sentir empatía con el dolor de su víctima, lo justificaría este dolor como un evento necesario y natural. Es una exigencia natural que la impone la propia naturaleza: el ser viviente, a fin de sobrevivir, tiene que valerse de lo que encuentre a su alrededor…como el ave se vale de la maleza para construir su nido, y como el pez se vale del agua para desplazarse y la semilla se vale del suelo para germinar. Por lo tanto, el hecho de que esos recursos sientan dolor y sufrimiento al ser utilizados, es lo secundario y accidental, ajeno a la necesidad natural: son recursos, antes que seres capaces de sufrir. El homo sapiens, heredó este "derecho" que le otorgara a todo viviente la madre naturaleza, suficiente para justificar su agresión contra el débil: es la supervivencia zoológica de la fiereza del leopardo cuando se lanza a atacar al jabalí: es ciego ante el dolor de su víctima. Entre hacerlo y no hacerlo, el homínido agresor opta libremente por la primera opción, que es la que le impone su naturaleza animal; pero su conciencia no le ofrece espacio para considerar como posible la opción contraria. Su reacción es espontánea, y cuando tiene que reflexionar en un acto reflejo, siempre halla una justificación natural en su interior. El agresor puede ser -más o menos- consciente del dolor de su víctima: cuando actúa por venganza (Atila), o más o menos inconsciente de dicho dolor, porque en su conciencia no hay espacio para considerarlo (los etíopes cazadores de esclavos, descritos por Herodoto). En ambos casos, su conducta zoológica no le ocasiona sentimiento de culpa.

Esta conciencia egoísta, por supuesto, no se extendía al sojuzgado, en el sentido de ejercer un egoísmo de opresión y sojuzgamiento, dada su incapacidad para imponerse sobre grupos aun más débiles. No se conocen casos de víctimas que,

agobiadas por el yugo de la servidumbre o la esclavitud forzadas, hayan tenido la suficiente vitalidad para desatar maldad con sus semejantes o contra los más débiles; si algunos curacas se aliaron a los invasores españoles del *Tahuantinsuyo*, fue porque creían que se unían a una cruzada lícita por su propia liberación. En los pueblos sojuzgados o en las clases dominadas por los agresores, la agresión común sufrida, más bien propiciaba elevados nexos de solidaridad y abnegación entre los débiles. Cuando el egoísmo se hace extensivo no sólo entre los opresores sino también a sus víctimas, es desde la aparición del sistema capitalista.

No se contradice con lo anterior, el hecho de que del suelo nutricio de estas relaciones, emerjan, en el bando de los agresores, lazos sólidos de fraternidad, solidaridad, sacrificio en la defensa mutua y solidaria: esas relaciones están marcadas por la agresión contra el débil; en la caza, la jauría de felinos ataca a su débil víctima en equipo: una leona ahuyenta al cérvido hacia otra leona del equipo que, agazapada y oculta, se apresta a capturarlo; pero lo que da sentido a su ayuda mutua es la rapiña. Análogamente, la solidaridad entre agresores humanos no contradice su egoísmo: es sólo un egoísmo colectivo, ampliado. Estas relaciones, en el mejor de los casos generan un egoísmo colectivo; me explico: pueden generar solidaridad, nobleza, generosidad, lealtad: pero tan sólo para con los miembros del grupo: solidarios en la agresión y rapiña contra el débil; altruistas para con ellos: jamás para con el agredido; ya dentro de los marcos del capitalismo imperialista, los soldados *yankees* en su guerra agresiva contra *Viet Nam* por ejemplo, eran, entre ellos, muy solidarios y leales, en tanto que degollaban a las indefensas mujeres y niños vietnamitas. Una conducta de solidaridad subordinada a propósitos egoístas, no puede ser ni virtuosa, ni moralmente positiva: la solidaridad, por su propósito malsano, se constituye en un simple recurso o medio para el mal,

y, por lo tanto, carece de todo valor moralmente positivo. Es que la calidad positiva o negativa de la conducta moral, se mide no por los medios empleados, sino por la intención y por los fines últimos, o mejor, por las consecuencias finales con relación a la integridad del otro o de lo otro. En los irracionales, la táctica de la colaboración en la emboscada no es inmoral, pues en ellos no existe la aprehensión de la diferencia entre el bien y el mal. Las conductas de lealtad, empatía, solidaridad y respeto entre los agresores humanos, pues, no dejan de ser de sesgo egoísta, y no logran alcanzar la altura de los valores universales.

Bajo estas relaciones sociales cimentadas en el sojuzgamiento, la víctima sufre su influencia nociva contaminante; el vasallaje impuesto no le deja energías ni vitalidad para ser a la vez opresor y participar en cruzadas expansionistas o de agresión contra los débiles: descargar contra los más débiles lo que los fuertes hacen con él; pero el vasallaje y/o sojuzgamiento impuestos fomenta en sus víctimas la ociosidad, la mentira, la doble moral, el irrespeto, el resentimiento, la falta de escrúpulos morales, todo ello como mecanismos de auto-defensa del yo ante la agresión; en la víctima de estas relaciones, siendo agredida y marginada, se fomentan estos vicios. Tal es el caso de la gente pobre de los países dominados por el imperialismo. El influjo de estas relaciones tiende a impulsar al agente moral hacia un extremo de la escala, cual es, el de los intereses del ego. En los pueblos periféricos, la desesperación de los indigentes sin techo que invaden un terreno ajeno, los lleva a mentir, a la prepotencia, y atacar a la autoridad. Tales relaciones también fomentan el individualismo de la sociedad de clases: cuando el sistema social de esta sociedad no promueve formas de colaboración en el trabajo y en la gestión social, ello atomiza la sociedad, generando un individuo que al percibir que no recibe apoyo de los demás, sabe que si no se defiende él mismo, nadie lo va a

defender; y por reciprocidad, puesto que no lo apoyan, tampoco está dispuesto a atender a los intereses ajenos, entonces prioriza los intereses individuales sobre los de su colectividad.

2- El otro tipo de relaciones sociales es, el de aquellas que se generan en la defensa colectiva frente a fuerzas comunes adversas, mucho más poderosas: esas fuerzas agravian a todos los miembros de la comunidad, y, por lo tanto, siendo éstos individualmente débiles para hacerles frente, convocan a la defensa colectiva. Tales fuerzas pueden ser: una potencia colonialista agresora, una temible epidemia, las plagas, las desconocidas e indomables fuerzas de la naturaleza, la inexorabilidad de la muerte… Esa defensa colectiva implica aporte solidario y grandes sacrificios, y se concreta en relaciones sociales fraternas de cooperación y ayuda mutua. Cada individuo es consciente de que no podrá ser exitosa su defensa en tanto no sea exitosa la defensa de los demás; se ve pues, obligado a procurar la neutralización del sufrimiento de los demás, para poder lograr con ello la neutralización de su propio sufrimiento. Lo que primariamente busca, no es aliviar la situación de los otros, sino aliviar su propia situación personal: el otro, es tan sólo un espejo en el cual ve reflejado el dolor propio: el sujeto no busca el bienestar de los demás, sino su propio bienestar: se preocupa por la felicidad de los demás, porque sabe que la felicidad propia está en función de la felicidad de cada uno del grupo; se ve obligado a procurar la felicidad de los demás para poder ser él mismo feliz; pero a su vez, para que los demás sean felices, él tiene que serlo. En consecuencia, el individuo se hace consciente de que buscar su propia felicidad, es lo mismo que buscar la felicidad del grupo, y que, correlativamente, no defender el grupo es no defenderse a sí mismo, y viceversa. Esta mentalización, fomenta lazos de hermandad y sentimientos de corte colectivista. Por ejemplo, la reacción de una horda contra otra horda agresora e invasora,

habría determinado que los miembros de la misma se vean forzados a deponer sus diferencias, a efectuar treguas en sus conflictos, a fin de sumar esfuerzos en la defensa colectiva. En la comunidad incaica del *ayllu*, el temor ante la inanición y las sequías obligó a los individuos a constituirse en colectivismo agrario (*ayllus*).

La presencia ante el grupo, de un poder adverso y superior, no es solamente ante comunidades grandes y establecidas, tales como una comunidad campesina o una horda: puede darse aun en un plano más reducido: por ejemplo, sea un trabajador que sufre una grave amenaza en el plano laboral. Si se entera que hay otro trabajador en su situación, buscará aliarse con él; es que a nadie le gusta cargar con el peso de una tribulación a solas, pues la soledad lo sume en la debilidad. Vemos así que lo que lo lleva al sujeto a buscar colaboración es, una motivación de carácter pragmático; pero, además, una motivación de carácter emotivo: una tribulación más poderosa que sus fuerzas, lo obliga a buscar alguna mente amiga a la cual comunicarle su aflicción, y ojalá lo proteja.

Pues bien: la presencia ante el grupo –numeroso o pequeño– de un poder adverso y superior, determina que en cada individuo del grupo se genere la conciencia de su relativa debilidad e impotencia para conjurar él solo, la adversidad de ese poder. Se siente débil, frágil, y experimenta el imperativo de convocar a los demás del grupo –que se encuentran en su misma situación–, para fusionar esfuerzos.

O bien, el individuo se conmueve hasta las lágrimas ante el dolor del otro; mas esto no es altruismo: llora porque se ve a sí mismo reflejado en el alter: éste no es más que un espejo en el cual nuestro individuo ve reflejado algún dolor propio de su pasado personal. Es cierto que quien más dispuesto está a

socorrer al sufriente es aquél que ha pasado por el mismo dolor; mas esa disposición es esencialmente, conmiseración ante sí mismo.

Es cierto que estos comportamientos solidarios se dan también en los artiodáctilos del taxón *suina*, en la especie *syncerus caffer*, y en ciertos himenópteros (las avispas), en los que, ante la agresión de un miembro suyo, toda la manada o la colonia reacciona atacando al agresor; igualmente se da en las etnias primitivas, en las cuales la defensa es de carácter comunitario. Esto, porque su organización y su anatomía les dan capacidad de ataque grupal. El hombre "civilizado" cuando recurre a la defensa grupal, lo hace por la herencia de aquellos comportamientos zoológicos, pero también, siempre que sea consciente de su capacidad combativa y organizativa, como lo es, su afiliación a un sindicato.

Una vez fusionados los esfuerzos de los débiles, el individuo sabe y siente que, si bien los esfuerzos y/o sacrificios personales que despliegue, van a beneficiar a otros, esos esfuerzos no serán gratuitos ni en vano, pues se compensan con los esfuerzos y sacrificios de los demás que van a beneficiar, recíprocamente, a sus propios intereses. En consecuencia, se esfuerza y se sacrifica por los intereses colectivos sin escatimar esfuerzos y con entusiasmo. Es solidario, sacrificado, desinteresado, con mística de servicio; mas –aunque el agente no sea consciente de ello–, el móvil es su propio ἔγω. Por lo mismo, su sacrificio y solidaridad son tan sólo coyunturales, esto es, mientras él se ve débil y en apuros. Siendo el móvil los intereses de su ego, su conducta solidaria no es un fin sino un medio o recurso: el otro es tomado como un simple medio al servicio de su ego en apuros. No es consciente de ello, y cree ser auténtico. A diferencia de la reacción defensiva de la manada animal, que es una reacción neurológica inconsciente, la reacción humana solidaria está

condicionada por la defensa del ego del individuo: en ella está comprometida la conciencia más o menos obnubilada, de la debilidad del propio yo, y de su auto-defensa.

Por otra parte: la defensa en común es preferible a la defensa solitaria: en aquélla, el humano ve fortalecida su resistencia o lucha contra el poder adverso: se siente fuerte y acompañado, porque otros sufren su mismo dolor o temor; siente que los esfuerzos de los demás lo van a ayudar, y eso lo alienta para poner aun más empeño o sacrificio, a fin de que la empresa colectiva, que le da tanta fortaleza, se robustezca; sabe que su esfuerzo y sacrificio no serán estériles, que no le van a traer el apocamiento y desaliento de quien lucha solo contra un poder adverso apabullante, aplastante. Si el impase u obstáculo es una enfermedad, la adversidad o la agonía ante la muerte, y le afecta a él solo, su aflicción se torna más llevadera si dicho impase lo comparten los demás del grupo, dado que el individuo se siente virtualmente apoyado. Si los semejantes de mi grupo lo sufren con normalidad, será porque es natural; luego, no debo de desesperarme. Por esas razones, lo aúno mi dolor al dolor de los demás en una empresa de "apoyo solidario". Como vemos, siempre se da la mediación, el condicionamiento del infaltable *ego*.

Así, la aflicción colectiva condiciona su temple. En consecuencia, el individuo en sociedad es consciente de que resolver su aflicción individual pasa por el recurso de afrontar la aflicción colectiva, y que el fracaso del grupo sería también, necesariamente, un fracaso personal.

Es indiferente que el colectivo del caso se oriente hacia el bien o hacia el mal (caso de las pandillas delincuenciales): en todo caso, la reciprocidad de la unión contribuye a desactivar en el individuo sus arrebatos individualistas frente al grupo; además,

genera una disposición afectiva tal en el individuo, que el otro no puede serle indiferente: en el decurso de la brega defensiva u ofensiva, se ha ido forjando en él una empatía, una disposición espontánea de solidaridad y de afecto hacia el otro, y una disposición espontánea a socorrerlo no solamente en la cruzada contra la fuerza adversa común, sino en otras dificultades personales que sufriera ese otro. Es un sentimiento de hermandad reconfortante: el no sentirse solo y desamparado, sino protegido. Pues bien: el influjo de este segundo tipo de relaciones sociales, tiende por las razones expuestas, a impulsar al agente moral, pero tan sólo con respecto a su colectivo, hacia un extremo de la escala cual es, el de los valores morales universales.

Sean del tipo que fueran, estas relaciones sociales influyen sobre la conducta moral del individuo, a través de su respectiva escala axiológica. Cómo forma el perfil moral esa escala axiológica: no es por vía teórica o racional: es por vía práctica e instintivo-emotiva. Es así que, en la comunidad del antiguo *ayllu*, la no-existencia del plus-trabajo ni de la propiedad privada, determinaba el colectivismo agrario, y esto a su vez predisponía a la hermandad entre los comuneros. En las cárceles de Perú donde estaban recluidos los presos políticos acusados de subversión, toda vez que llegaba un nuevo interno torturado y masacrado por la policía, los compañeros presos lo socorrían aun sin conocerlo, dado que se identificaban con el recién llegado, en una causa común y frente a un enemigo común: el estado genocida.

Las relaciones del tipo “2” pueden constituir una respuesta a las del tipo “1”, como ocurre en los movimientos guerrilleros de todos los pueblos con regímenes anti-democráticos. No obstante, no es ese el origen de todas las relaciones del tipo “2”, dado que ellas pueden constituir una defensa ante fuerzas que no

sean una dictadura gobiernista, como es el caso del colectivismo de la comunidad agraria del *ayllu* incaico. Las relaciones del tipo “1” también pueden constituirse como una respuesta a las del tipo “2”, como es el caso de la ex-Unión Soviética: el individualismo del sujeto, como respuesta a una agremiación originalmente solidaria: la del estado bolchevique. Normalmente confluyen en la comunidad, simultáneamente, ambos tipos de relaciones.

Ahora bien: el individuo siempre estuvo inmerso en ambos tipos de relaciones: ambas son como dos facetas de las relaciones humanas: la faceta de la respuesta individualista, y la faceta de la respuesta corporativa. Cada uno de los individuos, debido a su personal formación, tiene acceso a unos canales menos que a otros, y además tiene su idiosincrasia temperamental y caracterológica. Esto explica que individuos afectados por las mismas relaciones sociales en el mismo espacio geográfico, estén más o menos intensamente influidos por las mismas relaciones sociales y, por tanto, que co-existan una diversidad de perfiles morales de personalidad, y que unos individuos sean en el mismo medio social, más egoístas que otros. Bajo la misma dictadura aplastante de un sistema político opresor, algunas víctimas aúnan esfuerzos en la protesta contestataria, en tanto que otras, aliándose con el sistema que las oprime, se muestran adversarios de los contestatarios. Aquella diversa idiosincrasia y aquella variación, explica, además, que las relaciones sociales no sean absolutamente determinantes sobre la conducta moral.

En la misma sociedad y en el mismo espacio geográfico, suelen co-intervenir relaciones sociales de los dos tipos señalados, a lo cual se agrega las experiencias personales, el sufrimiento personal, dado que, según la predisposición, pueden educar la sensibilidad; por ejemplo: en una sociedad sometida al

imperialismo principalmente *yankee*, y a la dictadura burguesa nacional desembozada, hay muchos actos generosos, de desprendimiento; puede haber también un desprendimiento de corte colectivista: por ejemplo, si hay un comité de familiares de “desaparecidos”. Estos familiares, formados bajo la escala de valores que imponen las relaciones de dominación, a la vez sufren la persecución cruel e implacable de la dictadura, tal que los obliga a unirse en la defensa colectiva. La referida co-intervención, explica que cada individuo no ha de tener un perfil moral que lo ubique necesariamente en uno de los extremos de la escala, pues puede estar situado en alguno de sus escalones intermedios; explica el recorrido vacilante de la conducta moral del individuo, entre ambos extremos de la escala –como es el caso de Mateo Pumacahua, que, bajo el imperio hispano, después de haber perseguido a los rebeldes, se unió a éstos luchando contra los “realistas”–. Explica, además, y sólo parcialmente, el que ciertas conductas o hechos morales del individuo sean predominantemente inclinadas hacia un polo de la escala, en tanto que otras conductas se inclinen más hacia el otro: ese mismo deudo que expone su libertad exigiendo justicia para los luchadores asesinados por la dictadura, tal vez en un pleito forense se procura pruebas fraguadas para obtener ventaja sobre el litigante contendor.

¿Por qué suelen intervenir concomitantemente ambos tipos de relaciones?: porque el ser humano, siendo sociable por naturaleza, cuando sufre dolor, angustia, marginación, atropellos, aun en el caso de que no ofrezca una respuesta rebelde y se someta a la opresión, aun en esos casos busca paliar su dolor recurriendo al apoyo moral de sus congéneres, es decir, quienes sufren como él; el poder exterior, afectando a todos, los unifica; mas estas son relaciones de fraternidad, de defensa colectiva frente a fuerzas comunes adversas.

La co-influencia de ambos tipos de relaciones, cuando se equilibra, explica también que en el individuo su perfil moral no sea firme sino fluctuante entre los dos polos externos de atracción de la referida escala. Tal es el caso de los llamados “arrepentidos” en Perú: empezaban exponiendo su vida por una causa noble al servicio de la revolución anti-estado, mas posteriormente, el horror de la pérdida de su libertad personal, los obligaba a delatar a sus compañeros de lucha; claro, no tienen acendradas convicciones revolucionarias, y no las tienen porque no han logrado expulsar de sí mismos el viejo lastre de la influencia ocasionada por las relaciones del tipo “1”. Asimismo, Mateo Pumacahua, después de haber sido Brigadier del ejército realista, llegado a su madurez, y debido a que el virrey Fernando de Abascal no lo ratificó como Presidente de la Audiencia Real, ya que sintió en carne propia la discriminación social contra su raza, efectuada por los colonizadores, se aunó a las víctimas del coloniaje en sus luchas contra la dominación, y fue muy solidario con las víctimas sublevadas: se ve así la fluctuación entre los extremos de la escala axiológica.

Por otra parte: la influencia de estas relaciones sociales sobre el perfil moral del individuo, es necesariamente fluctuante: esto es, o bien se acentúa, o se atenúa la influencia de la escala axiológica de la que es portadora cada clase de relación social. Esto explica muchos casos: explica que un rufián, de mal vivir, del sub-mundo de la podredumbre de la sociedad capitalista, si es que se le hace participar en la lucha por sus más sentidas reivindicaciones, puede asumir conciencia revolucionaria, y sacrificarse por la causa de los sojuzgados, superando así, gran sector de su egoísmo. Es lo que ocurre en los momentos de efervescencia revolucionaria: la lucha por una causa común, contribuye a elevar la conciencia revolucionaria de las masas atrasadas, las cuales, tomando conciencia de su posición de clase, se incorporan a la lucha contra el abuso (es el caso de

acentuación de la influencia). Otra situación, pero de influencia perniciosa, es cuando los comuneros de una comunidad nativa de la jungla sufren la influencia de la penetración capitalista a través de los colonos: su actitud hacia el entorno empieza a asumir matices de mezquindad y de ambición. Naturalmente, la influencia de dicha escala axiológica no es igual, pues depende en cada sujeto, de su permeabilidad ante ella: esto es, de su capacidad para internalizarla.

Cuando fluctúa la influencia de estas relaciones, ésta se manifiesta a través de la escala de valores de cada tipo de relaciones; y esto contribuye a explicar la variación, la fluctuación del perfil moral de ciertos agentes morales, desde un rango hacia otro de la escala: los "valores" sean positivos o negativos (caso de las relaciones del tipo "1") que promueven y alimentan estas relaciones sociales, llegan a impactar en la experiencia del individuo con mayor o menor vitalidad y fuerza formativa. Esto depende, entre otros factores, de cuán potente sea el sub-suelo formativo del sujeto. Me explico: los valores que impactan más tempranamente en el sujeto, tienen más vigencia que los que llegan con posterioridad; éstos para penetrar en la vida moral del sujeto, e imponerse, tienen antes que vencer la resistencia de aquéllos, que puede ser más o menos fuerte; depende también de la vitalidad innovadora de los valores, que los hace más o menos atractivos; depende, en fin, de la capacidad de respuesta de cada individuo. Por ejemplo, la mentalidad colectivista del comunero nativo de la jungla, al sufrir el impacto seductor de la penetración del modo de producción capitalista en su comunidad, si carece de dirección política, involuciona, se degrada moralmente. El otro caso es, que ciertas gentes del lumpen-proletariado tienen una conciencia permeable con respecto a las ideas innovadoras de programas político-sociales progresistas, y se incorporan a la lucha social liberadora de los oprimidos.

Es de notarse además, que las relaciones del tipo “1”, influyen fomentando en el sujeto la falta de unidad en su conducta moral y el carácter convenido y acomodaticio de la misma: según las circunstancias, y en atención a la propia conveniencia egoísta: por ejemplo: ese joven que se niega a aceptar a la madre soltera que embarazó, él mismo sacrifica su vida en la frontera defendiendo el honor nacional; el pescador que arriesga su vida para salvar la vida de un niño en un acantilado, no socorre a su anciana madre abandonada. Pero, además, esos gestos de desprendimiento obedecen a impulsos emotivos irracionales, zoológicos, o responden a una euforia, entusiasmo, o psicosis colectivos…; en todo caso, los móviles no emergen de nada ajeno al círculo de la mezquindad del ego. Qué sucede: que esas relaciones del tipo “1” le dan su impronta a esa carga de sensibilidad humana que el trato cotidiano va forjando en el individuo: la impronta que le dan es, la de una perspectiva estrecha, esto es, dictada por la mezquindad del ego, y, además, episódica: el voluntario que se enrola para luchar por la dignidad de la patria, es porque quiere que termine el conflicto para que lo dejen seguir disfrutando de su vida egoísta. Este tipo de relaciones no forja personalidades unitarias y fuertes aun en la faceta de su influencia, porque esa faceta no se rige por principios morales universales, y éstos siempre son objetivos, esto es, independientes del vaivén de las circunstancias y conveniencias ocasionales del ego. El sujeto agobiado por este tipo de relaciones, es incapaz de tener un perfil moral coherente, consecuente y firme: es oportunista, convenido. Como respuesta a estas relaciones sociales de sojuzgamiento, las conductas del individuo pueden ser de lo más variado: la aceptación de dichas relaciones, o el rechazo, la indiferencia o el sacrificio por alguna causa, la conducta moral de convicción, o la conducta moral díscola.

Aun más: en muchas conductas, la influencia ejercida por las relaciones sociales de cualquier tipo es muy mediata, indirecta, y está mediada por la experiencia personal, la sensibilidad del agente y la firmeza de su personalidad: una respuesta ante elevados valores morales universales se da debido a que el agente es más propenso a sensibilizarse ante sufrimientos que él los ha vivido, en tanto que en caso contrario, puede que no se conmueva su sensibilidad: una señora, formada bajo unas relaciones de sojuzgamiento como son las del sistema capitalista, que fomentan el individualismo, no obstante esta atmósfera, esa señora, ante el sufrimiento de un niño ajeno que llora por su enfermedad, se compadece, y se sacrifica por ayudar a su curación: lo hace movida por la experiencia dolorosa de haber perdido un hijo aquejado de la misma enfermedad. La respuesta ante elevados valores morales bajo unas relaciones de sojuzgamiento, puede deberse también a un sentimiento de gratitud hacia aquél a quien favorece. Por el contrario: puede tratarse de una respuesta egoísta i debida al resentimiento o traumas personales vividos por el agente moral y acumulados en su inconsciente. Dentro de los marcos de la guerra popular, cuando se le aplica tortura a un combatiente prisionero para sacarle información, aun teniendo márgenes de libertad de elección estrechos, su actitud no siempre es la misma.

Existen factores que explican la conducta, tan distantes de las aludidas relaciones, como éstos: la sensibilidad moral colectiva que en cada sujeto impone la convivencia; la forma precisa como cada sujeto moral va a reaccionar, no está dictada por las relaciones sociales, no hay un libreto establecido por éstas. El "egoísmo psicológico" plantea que cualquier individuo puede corromperse si el precio es lo suficientemente alto como para hacerlo ceder. Esto no me parece cierto: un místico o un héroe serían insobornables, no importa cuán grande sea la oferta, porque la oferta se queda más acá, y ellos están en otra

dimensión, donde no cabe ningún soborno. Pero además, un sujeto común y corriente tampoco sería sobornable para la comisión de ciertos crímenes; es que como ya dije, la sensibilidad moral colectiva alimentada por la convivencia social, opone baluartes o topes infranqueables contra la corruptibilidad.[15] En consecuencia: las relaciones sociales influyen sobre el perfil moral de la persona, de una forma mediatizada a través de la experiencia individual vivida, y a través de la sensibilidad moral colectiva alimentada por la convivencia social. Tan mediatizada es, que hay conductas que, influidas por esos factores, cobran una relativa autonomía respecto a no interesa qué tipo de relaciones sociales: el agente moral se rehúsa a asesinar por un gran soborno, independientemente de qué relaciones sociales imperen en su medio.

Todo lo anterior, explica dos cosas: por una parte, la diversidad de respuestas morales, más próximas a un extremo que a otro de la escala, en sujetos sometidos a relaciones sociales comunes; y explica también, ciertos rasgos de uniformidad en las respuestas morales de sujetos sometidos a diferentes relaciones sociales. Pues bien: el hecho de que tanto los individuos sometidos a relaciones sociales homogéneas (por ejemplo, los terratenientes feudales de la época de Carlomagno), como los individuos sometidos a relaciones sociales heterogéneas (por ejemplo, los irlandeses humillados en su suelo

[15] También el instinto lo haría al agente insobornable: una madre en sus cabales, rehusaría cualquier precio como recompensa para matar a su propio hijo. Mas esta actitud no es fundamentalmente moral: es de todas maneras zoológica, como lo es la reacción de la tigresa al proteger la vida de su cachorro. Por lo tanto, acá no pisamos un terreno moral sino uno básicamente zoológico. No le afectan las relaciones sociales, pero esto no significa que hubiera un sector de la vida moral –el instinto–, que se excluyera a la influencia de esas relaciones.

por los invasores ingleses durante el siglo XVII), observen tanto conductas ubicadas en diversos lugares de la escala, como conductas morales homogéneas, tanto en individuos diferentes, como en los marcos del perfil moral de cada individuo, todo esto pone de manifiesto que ni las relaciones sociales del medio, ni la experiencia personal vivida por cada individuo, ninguno de ambos factores es por sí solo, el determinante del perfil moral del individuo.

IV. LA SIGNIFICACIÓN DE LA PRESENCIA HUMANA EN EL COSMOS

7. La superioridad de la especie humana

¿Es el hombre axiológicamente superior a las demás formaciones? Para atreverse a decir que el hombre es superior a los animales, hay que evaluarlo integralmente: no solamente referirnos a sus excelsitudes, sino a lo que ha hecho con esas excelsitudes.

Según W. H. Thorpe (1980), la selección natural ha producido un ser con un cerebro y una mente que, hasta donde podemos ver en la actualidad, es potencialmente, si no realmente, el ideal, el estándar, la norma y quizá podamos decir el paradigma de lo que debe ser una mente humana. Con todos nuestros fallos, con todos los peligros que nos acechan, con todas nuestras incertidumbres en torno a cómo podremos sobrevivir y a si lo conseguimos, todavía parece que vemos con bastante claridad que poseemos potencialidades que deben permitirnos alcanzar otra etapa aun mejor en la evolución social. Y escribe: "parece de buen sentido común científico el ver que (…) el hombre exhibe cualidades emergentes que trascienden con mucho a las del animal superior (…)" (p. 263).

He de manifestare que el enfoque precedente es muy parcializado, porque oculta premeditadamente la faceta más brutal de la mente humana.

Podría pensarse que el hombre vale más que la naturaleza "inferior", porque exhibe una serie de cualidades espirituales que ciertamente, son emergentes con respecto a la naturaleza material: su estimativa de la belleza, de la bondad, de la verdad, del valor religioso; o por lo menos esta estimativa es potencial –inexistente en el no-humano–, y, además, porque el hombre exhibe el razonamiento abstracto.

Niego que esas cualidades sean positivamente “valiosas” en el hombre, como para servir de un indicador axiológico que, acusando en el hombre mayor valía que en la naturaleza, determine calificarlo al hombre como superior a ésta. El que estas cualidades sean *sui generis* en la especie humana, y el que, además, implique como fundamento, aspectos o principios que no se hallan en las formaciones evolutivamente inferiores, ello no es ningún indicador de que su portador –el hombre–, sea axiológicamente superior a dichas formaciones. Por ejemplo: la capacidad de cantar denota, a la vez que una base zoológica, un refinamiento mayor que el que exhibe la laringe de los animales; pero eso no significa que el hombre, por cantar, sea axiológicamente superior a los animales (que valga más que ellos, que sea superior a ellos), toda vez que esta capacidad es innata a todos los humanos, y, además, común a todos; por lo tanto, es natural, como naturales son aquellas cualidades emergentes.

Además: para que una cualidad tenga carácter axiológico, no debe tener una significación reducida al portador: su significación debe trascender de éste: debe estar en función de algo diferente de su portador; la majestuosidad de una catarata por ejemplo, tiene sentido en función no sólo a la existencia de objetos y fenómenos no-majestuosos, sino a una mente humana cuya estimativa es impresionada por ese espectáculo; la utilidad de un martillo, está en función no sólo de objetos inútiles sino en función de alguien quien lo pueda utilizar. Esa instancia, diferente del “portador”, es indispensable para que esa cualidad tenga carácter axiológico; sin ella, no tiene carácter axiológico.

Es el caso que la estimativa de la belleza, de la bondad, de la verdad y del valor religioso -en tanto cualidades emergentes-, para que tengan carácter axiológico, es decir, para que “valgan” -positiva o negativamente-, deben tener una significación que

trascienda a su ente portador, deben estar en función de algo diferente de éste. Por cierto, que esas cualidades no las tiene la naturaleza. Entonces, pregunto: quien las tiene, por el hecho de tenerlas, ¿es superior axiológicamente al que no las tiene?: considero que no necesariamente. El valor no es una cualidad intrínseca: algo vale en relación a algo que lo trasciende; por lo tanto, la pretendida valía del hombre no debe aquilatarse por una comparación con la naturaleza que considere las cualidades emergentes humanas dentro de sí mismo: la pretendida valía del hombre, debe aquilatarse en función de lo que *no es* el hombre: viendo qué significación tienen las citadas cualidades emergentes en relación a lo que no es el hombre. Si no se destaca ese "en función de algo ajeno", la cualidad emergente en la línea de desarrollo de la materia no tiene necesariamente un carácter axiológico, pudiendo ser simplemente un rasgo cualitativo nuevo. Así, los mamíferos tienen una estructura emergente más complicada que los trilobites, y las fanerógamas tienen una estructura emergente más complicada que la de los helechos del triásico, pero esto no quiere decir que *valgan* más; cada galaxia tiene cualidades emergentes que no habían en la nebulosa que le dio origen, como por ejemplo, la luz propia: pero eso no significa que valga más que la nebulosa, es como el caso del adolescente con respecto al niño: aparecen en el adolescente unas presencias hormonales e histológicas que no se hallaban presentes en el niño; pero esto no significa que el adolescente sea axiológicamente superior al niño. Las cualidades emergentes en una formación lo único que muestran es, que esa formación, en ese respecto, y con relación a las formaciones a ella inferiores en la línea evolutiva, encierra mayor riqueza de contenido constitutivo, óntico en su estructura entitativa, y nada más.

Pero cuál es el fundamento de esa exigencia: por qué es que lo valioso sólo vale en función a algo que le es exterior?: es porque sólo así tiene sentido, y por lo tanto, sólo así puede

provocar una estimativa; por ejemplo, la altitud de cada lugar del planeta, en sí misma considerada, no despierta estimativa axiológica: es indiferente la cantidad de metros de altitud; pero si se descubre que los 4,500 metros de altitud son los propicios para obtener rentables cosechas de *maca*, es entonces que esa altitud provoca la axiológica estimativa: es que está en función de algo, y así asume sentido ante la conciencia valorante; esto, porque todo valor es subjetivo: no es más que una reacción emotiva de la mente humana ante el impacto que le produce una entidad; y el carácter de dicha reacción expresa la manera como es impresionada su estimativa; para eso, la entidad axiológicamente calificada ha de tener sentido: estar en función de algo o de alguien.[16]

Es el caso que, volviendo a las citadas cualidades emergentes del hombre, su "para qué", por lo general no trasciende del círculo de lo humano; y las veces que trasciende, es para asumir un valor negativo y finalmente retornar al τέλος de lo humano: el martillo es útil para el carpintero, para el obrero, para el armador …, siempre para algo o alguien exterior al propio martillo; por el contrario, las cualidades espirituales del humano, en lo fundamental, están en función del mismo género humano: su estimativa de la verdad, de la belleza y de la bondad, se plasma en ciencia, producción artística y conducta moral; mas, ¿a quién ha servido todo esto?: a la propia Humanidad; nunca a la naturaleza; y si alguna vez le han servido, fue en función a los intereses humanos. Pero aun más: muchas veces en este circuito circular y antropocéntrico, una estación intermediaria del periplo lo constituye el deterioro de la naturaleza en aras de los intereses humanos: el humano, para satisfacer su estimativa de la verdad, de la belleza o de lo sagrado, deteriora a la naturaleza (de la

[16] Véase mi trabajo: "El status ontológico de los valores desde mi perspectiva fenomenológica y no-hermenéutica". Revista EIKASIA Nº 61.

verdad: contaminación del Cosmos con basuras espaciales; de la belleza: corridas de toros, exterminio de especies proveedoras de pieles y plumas; de lo sagrado: cacería del tigre para implementar los rituales en el *Tibet*. La cacería del leopardo, se efectúa para satisfacer la vanidad de reyes y sacerdotes nativos de África, para quienes usar la piel de leopardo es signo de poder y/o realeza). Y esto último significa que, en relación a la naturaleza, las estimativas aquellas tienen un valor negativo. Mas esto no es la norma de aquellas cualidades emergentes: la norma es que no estén en función de nada que trascienda el universo de los egoístas intereses humanos. Este inmanentismo las hace ajenas a todo carácter axiológico –si excluimos los pocos casos en los que asumen un valor negativo–. En conclusión, las mencionadas cualidades emergentes no le dan al hombre ningún valor positivo con relación a los peldaños inferiores de la línea evolutiva.

El "valer más que", debe tener un sustento óntico en la entidad; mas la riqueza constitutiva no es sustento óntico: el sustento tiene que ser relacional: el valer más o menos, trasciende la mera comparación con el término correlativo; el valer de algo ha de ser el significado que dicha entidad tiene para su entorno o contexto, lo que representa para dicho entorno o contexto, dado que el valer trasciende la entidad: algo vale, en función a algo, para alguien, por algo…; esto es, tiene un cierto significado para otra entidad. Es el caso que la entidad "hombre" conlleva un prontuario luctuoso de devastación *thanática*, que es su mejor carta de presentación. Entonces, el hombre carece de un sustento óntico que respalde su pretendido valer supremo.

Entre paréntesis manifestaré que el biólogo W. H. Thorpe (1980) dice que la mente humana es el paradigma de lo que debe ser una mente humana (p. 263). Creo que el deber-ser que sirve de criterio a ese pretendido paradigma, no rebasa los estrechos

marcos del presente del género humano; si el autor tomara en cuenta las generaciones futuras y lo no-humano, lo que él califica como “ideal” no pasaría de ser una mera adaptación biológico-evolutiva. Y la visión entusiasta que tiene de las potencialidades humanas es unilateral, toda vez que puede llegar a efectuación la potencialidad para optimizarse, pero también, visto lo humano en función de su entorno temporal y espacial, puede llegar a efectuación la potencialidad para envilecerse. El autor oculta premeditadamente la faceta más brutal de la condición humana.

El hombre encierra mayor riqueza constitutiva que la molécula de agua; representa un nivel de mayor jerarquía en la línea evolutiva; de acuerdo. Pero eso no amerita a decir que el hombre vale más que la molécula de agua. Cada entidad vale para una conciencia valorante: vale para alguien; y si decimos que el hombre vale más que la molécula del agua, estamos diciendo que ésta vale menos que el hombre; pero este valer-menos es relativo pues en un caso de sequía y deshidratación, el agua vale mucho: ¿para quién?: para la vida humana.
¡Desacredita la mayor valía del hombre, pero en relación al hombre!! En conclusión, el menor valor que le atribuimos a la molécula de agua no es objetivo, sino que tiene como referente a su término correlativo; o sea que la comparación valorativa nuestra, parte de un supuesto antropocéntrico: el agua, sea que valga menos o que valga más, está en función al hombre. Aun más: si el valor de la molécula es variable en relación al hombre, entonces el valor de éste también es variable en función a su término correlativo.

Otro ejemplo: por el nivel de su riqueza evolutiva, el planeta Tierra valdría menos que el hombre; pero desde otro punto de vista, sin la Tierra no existiría el hombre. Además del supuesto antropocéntrico que hay en estas valoraciones, este relativismo

de más y menos valor impide situar al hombre en un sitial supremo en su línea evolutiva (como pretenden los espiritualistas cristianos).

Existen en el ser humano dos vertientes de perfeccionamiento entre sí inconfundibles: perfeccionamiento intrínseco, y perfeccionamiento moral. En cuanto al primero: la evolución natural le ha permitido al hombre tener razón, y a su vez este es el basamento de su producción racional e intelectual: ciencia, tecnología, arte, religión, bienes de la cultura: Es innegable que, en esta línea, el hombre es superior a los animales; dado que eso representa mayor riqueza entitativa – como dicen en ontología, "mayor riqueza en ser" –. Esto es una línea de perfeccionamiento intrínseco, porque la riqueza entitativa es del individuo: el individuo puede ser un genio inventor, no interesa que sea un etnocida. En cuanto al perfeccionamiento moral: me refiero al impacto que tiene su conducta para su alteridad: recordemos que la conducta moral tiene calidad de tal, por las consecuencias buenas o malas que pueda tener para la integridad del *alter*. En este sentido: la trayectoria del hombre, genio o ignorante, inventor u oligofrénico no importa, es una trayectoria *thanática* de muerte e invasión antrópica inescrupulosa, insolente y destructiva que siempre agredió a su *alteridad*, incluido su medio natural. Es el único ser viviente conocido que destruye conscientemente su medio ambiente, pese a ser racional. La ameba, pese a no ser racional, no destruye su medio ambiente. Por eso es que evolutivamente, no hallo en el hombre ningún perfeccionamiento moral, y su razón más bien ha significado un punto de inflexión moralmente involutivo para el hombre, en cuanto a su relación con su *alteridad*. En consecuencia, comparo al hombre con la ameba, y no le encuentro comparativamente ningún perfeccionamiento moral que lo aventaje en relación a la ameba. Lo bueno y excelente que significa la tecnología, la ciencia y el arte, todo eso lo borra la conducta conscientemente

invasora, insolente y devastadora del hombre para con su *alteridad*. Por lo tanto, teniendo solamente un perfeccionamiento intrínseco, la superioridad del hombre con respeto a los animales es solamente evolutiva, pero no moral.

8. La contradicción *thanática*

Toda entidad material o producto de la materia, está sometida a la periodicidad de génesis y desaparición. Me estoy refiriendo a las entidades orgánicas, las inorgánicas o inertes, y a las entidades de orden psíquico. No incluyo en este conjunto a las creaciones del espíritu tales como las obras de arte, los mitos, los descubrimientos científicos; los artefactos materiales que produce la tecnología.

La razón es, que estas entidades tienen una vigencia que depende de un factor heterónomo cual es o el organismo que le sirve de sostén, o la valoración que le dé el hombre. Cada obra pictórica imperecedera nació a la existencia alguna vez, y dejará de existir cuando no haya humanos que la conozcan y valoren; la emoción del viviente dejará de existir cuando muera dicho viviente; pero este fenómeno se da o se dará por efecto de una influencia externa, y no por determinantes de su intrínseca constitución. No obstante, el material del que están hechos los artefactos materiales, como materia que son, está sometido a la generación y desaparición.

Tanto el surgimiento como la desaparición, son fases pertenecientes al proceso evolutivo de la entidad (por ejemplo, un sistema estelar, una célula). Es el ritmo evolutivo de la materia, consistente en flujo y reflujo. A su vez, el flujo y el reflujo son expresión de la contradicción que domina en la evolución del mundo material: los aspectos contrarios ofrecen soporte a la relativa estabilidad de la entidad, así como a su finitud en el tiempo.

Rechazo que los contrarios que conforman el equilibrio, sean principios del ser y del devenir, tal como creían los pre-aristotélicos, y tal como nos lo relata Tomás Melendo: el "ser"

es una hipóstasis inescrutable, un sinsentido; y en cuanto al devenir, éste carece de sustantividad pues es un atributo de la materia. El equilibrio se sustenta sobre la materia en devenir incesante. Tampoco debe confundirse la contradicción a que me refiero, con la contradicción lógica, que es la que emplea Aristóteles en sus "Categorías", y Tomás de Aquino; por ejemplo, el estar sentado o no estar sentado, el blanco y el no-blanco (op. cit., p. 67).

Aristóteles los considera los contrarios como excluyentes: no cabe medio entre la afirmación y la negación; yo los encuentro a los contrarios indisolublemente unidos en el curso de la materia. En Tomás de Aquino la oposición es más ontológica pero no menos excluyente, pues el ente, por hacer referencia al acto de ser, se halla separado del no-ente sin ninguna mediación (p. 67).

Esos contrarios en el mundo material, se expresan en procesos de flujo y reflujo; esto es, el desarrollo tiene una tendencia cíclica: el reflujo es una vuelta al punto de partida. En unos casos se explica este proceso por un agotamiento de la energía de la fase ascendente del proceso. Por ejemplo, el ascenso y el descenso de la reserva de hidrógeno en cada estrella. Mas en otros casos no es así; por ejemplo, en el ciclo hidrológico del agua. Se cumple esta tendencia aun en las entidades inorgánicas, como es el caso de los diamantes: emergiendo de otras formas alotrópicas del carbono, vuelven hacia ellas bajo la forma de grafito.

Tal tendencia cíclica del desarrollo, es no solamente necesaria, sino además, regular: es decir, esta vuelta al pasado se da con una periodicidad rítmica y con carácter de necesidad; es regular y necesaria, porque no es el caso que el retorno sea indistintamente hacia una fase del desarrollo una vez, y otra vez

hacia otra fase distinta: es decir: no es el caso que en una generación el vástago engendrado empiece su desarrollo siendo bebé, y que en alguna futura generación el vástago engendrado empiece su desarrollo siendo adolescente salteándose la fase de bebé.

La conclusión es que toda formación material, por fuerza de ley, una vez llegada a cierto nivel de su maduración, tiene que desaparecer, como condición necesaria para que pueda emerger alguna nueva forma. El retorno al pasado puede ser inmediato o mediato. Una vez que aparece la crisálida, no representa con respecto a la larva, el retorno al pasado de ésta; pero después de algunas fases en la metamorfosis, sí volvemos a encontrar una nueva crisálida, la cual evidencia un retorno mediato.

En la región de las entidades vivientes, el reflujo supone cierto proceso de maduración de la entidad veterana (la reproducción de los salmones, por ejemplo), lo cual no siempre es el caso en la región de la naturaleza inorgánica. Pero la citada línea de desarrollo, a la vez que es cíclica, es irreversible: es verdad que cada fase representa un retorno hacia su homóloga de un ciclo anterior; pero esa nueva fase retornante encierra un *novum categorial*; dicho *novum* arroja como resultado que, en una escala que excede a cada ciclo individual, se configura una línea de desarrollo irreversible: el desarrollo avanza pasando por fases siempre nuevas antes no existentes.

Ahora bien: la secuencia de ciclos –aun portando cada ciclo su *novum*–, no es eterna: en algún momento va a ser interrumpida: bien sea porque se destruye, para dejar el espacio libre para que surja alguna nueva línea (caso de la extinción de los dinosaurios), o bien sea que dicha secuencia incursiona en un salto cualitativo hacia un nuevo nódulo en el desarrollo (caso del *australopithecus*).

He de concluir de todo lo anterior, que ninguna entidad *natural* es imperecedera: toda entidad natural, sea individualmente o como género, siempre estuvo y estará sometida a un ciclo de génesis, caducidad y desaparición. Esto significa que le asiste con carácter de necesidad, su *finitud* inserta en la línea del tiempo. Esto significa que toda entidad material individual o genérica, que emerge a la existencia, en algún momento tendrá que desaparecer. Ya algunos filósofos de la antigua Jonia señalaban esta alternancia de generación y colapso aplicadas a los mundos.

Existe lógica en esta necesidad: el desarrollo es innovador; pero para que irrumpa en él lo nuevo, tiene que cederle el espacio la previa desaparición de lo viejo. Es que lo nuevo no puede surgir de la nada. En la región de lo viviente, la vida se nutre del organismo muerto. Para que surja una nebulosa, tienen que haber desaparecido una o más estrellas, uno o más cuerpos estelares, cuya desaparición provee la materia prima y el espacio necesario. El nacimiento de nuevas células en el organismo sería imposible si las células caducas fueran eternas, dado que lo mantendrían ocupado el espacio eternamente. En el surgimiento de lo nuevo también ayuda la casualidad como aliada de la necesidad –por ejemplo, la caída de un asteroide y la consecuente devastación que ocasiona–.

Desconozco la causa o razón de ser de esta necesidad que gobierna el mundo material, pero ello no invalida su existencia. Así como la necesidad de adaptación de los organismos a las condiciones cambiantes del medio, y que se transmite evolutivamente, hemos de aceptar que hay esta necesidad del flujo y el reflujo en la finitud temporal. No conozco aún ningún hecho en contrario, falsador. A esto lo puedo calificar como un ordenamiento en el curso evolutivo del mundo material, ordenamiento que no es de autoría humana, dado que ha

precedido al hombre en sociedad; de manera que esta necesidad abarca una cobertura que sobrepasa en amplitud a la sociedad humana.

Un *status* especial lo conforman las creaciones del espíritu humano: las obras de arte, la ciencia, los artefactos: por no ser naturales no están sometidos a esta necesidad de periodicidad y finitud natural de las entidades naturales (incluyo a las formaciones sociales): no hay una necesidad constitutiva e intrínseca que determine tal situación; no obstante, existe una necesidad extrínseca procedente de su entorno material, y que determina su finitud en el tiempo; tal necesidad, al regular la periodicidad y finitud del entorno natural de aquellas creaciones, mediatamente determina su finitud.

Ahora bien: ¿hay razones para que la especie humana quede excluida de esta necesidad universal del desarrollo del mundo material? En el mundo material hay anomalías, monstruosidades, aparición de rasgos atávicos…pero no hay excepciones: la excepción–como en el caso del ornitorrinco entre los mamíferos– la crea la lógica de la taxonomía diseñada por la razón humana. Hay casualidades (asociadas a la necesidad), que es otra cosa, Las regularidades nomológicas del mundo material son universales.

Por lo tanto, no existe razón suficiente alguna para que la especie humana escape a esta regularidad cósmica; es cíclica en su interior por la periodicidad en la reproducción biótica de cada hombre; pero como especie, ha de llegarle el momento en el que ceda el espacio para ser ocupado por alguna nueva formación que le advenga. Es verdad que la naturaleza en algunos casos se auto-destruye: es decir, coloca las causales de su propia destrucción; y en el *homo sapiens* permitió el surgimiento de su capacidad racional en una fase muy temprana de su desarrollo

evolutivo, es decir, cuando el hombre aún no estaba preparado moralmente para hacer uso de este preciado instrumento: la razón. Este hombre, en su expansión carnavalesca y orgiástica, *reifica*, hace uso de su razón para instrumentalizar y consumir todo cuanto encuentra a su paso sin mediar las consecuencias: es la razón puesta al servicio de la irracionalidad impetuosa: el hombre acabará por auto-destruirse.

Existe una unidad entre el hombre en sociedad y su medio ambiente, y que es de índole genética y constitutiva. Pero unidad significa correlación entre sus términos: la vitalidad de cada uno, depende de la vitalidad de su término correlativo. Puesto que el hombre deteriora su hábitat natural, eso es ruptura de la unidad. Pero cuando el hombre ocasiona un daño a la naturaleza, es decir, cuando quebranta su unidad ambiental, el daño revierte sobre sí mismo, dado que es un miembro de la unidad: catástrofes naturales, enfermedades, escasez de recursos …

El animal irracional también tiene impulso destructor, pero tal impulso está limitado por su fisiología: la larva es voraz, pero su voracidad encuentra un límite, cual es la saciedad: la regularidad nómica la obliga a cesar para convertirse en crisálida; por lo tanto, su poder destructivo no desequilibra su relación con el ambiente porque la destrucción que provoca, es un paso obligado hacia la regeneración en el conjunto. Además, el agente destructor no se auto-destruye. No es el caso del homínido racional; sus necesidades no son solamente biológicas sino de confort, suntuarias, culturales, bursátiles…, y además cuenta con el poder de la tecnología. Esto, aunado a su inmadurez evolutiva, determina que su agresión sobre su medio, no halle límites en la naturaleza sino tan sólo en la capacidad humana. El viviente no-humano produce una destrucción zonal; por el contrario, la destrucción producida por el hombre tiene un alcance holístico pues sus repercusiones son planetarias. En la

unidad viviente no-humano – medio ambiente, el primero es regulado por el segundo; en la unidad hombre – medio ambiente, la voluntad humana decide sobre la suerte del medio ambiente. En la unidad viviente no-humano – medio ambiente, el viviente no-humano destruye sin auto-destruirse; en la relación hombre - medio ambiente, la acción destructora del hombre es auto-destructiva. Su acción destructora es regenerativa sí, pero mediante su propia auto-destrucción. Pero, además: la destrucción que provoca no es sólo irracional sino racional-irracional. Esto provoca el desequilibrio ambiental, lo cual significa un colapso de la unidad hombre-medio ambiente.

En el hombre se da una contradicción entre su riqueza constitutiva, ontológica, y su indigencia moral. Esta contradicción empezó como un desajuste en los albores de la Humanidad, y paulatinamente fue en dicho desajuste, naciendo y madurando la contradicción que entraña reciprocidad directa unidireccional: a medida que crece la riqueza ontológica o constitutiva del hombre en sociedad, crece su indigencia moral. Es que su estadio de moralidad, en lugar de avanzar hacia la madurez, no solamente se mantiene en la inmadurez, sino que involuciona. El hombre, habiendo sido un vástago de la naturaleza, siempre fue su tenaz adversario.

¿Hemos de interpretar el papel desempeñado por el hombre, como que la naturaleza creó su propio verdugo? Yo respondo que no. El hombre no va a destruir la naturaleza sino tan sólo una ínfima parte de ella cual es la biósfera y algo más, hasta donde alcance su soberbia tecnológica. Y este es un episodio más entre otros tantos con los que la naturaleza se auto-destruye: el incendio producido por la caída de un rayo, el cataclismo ocasionado por la caída de algún asteroide, con la consecuente extinción de especies. Cada uno de estos episodios es la resultante de la confluencia de la necesidad y la casualidad, pues

ésta es el punto de intersección de varias necesidades. Es la confluencia de la necesidad y la casualidad, la encargada de la inexorable desaparición de toda entidad material.[17] Esto denuncia periodicidad, regularidad, caducidad.

Es así que el desarrollo del cerebro del homínido con su razón, obedece a una necesidad evolutiva de la materia, tendente al enriquecimiento y a la diversificación; pero las condiciones ambientales cuya respuesta evolutiva fue la razón, permanecen allí frente a ésta, con su propia necesidad evolutiva. Es la confluencia de la necesidad evolutiva de la razón homínida, y la necesidad evolutiva de su ambiente, que después de haber sido en ciertos casos compatible y armoniosa, hoy se hace cada vez más antagónica: la razón necesita crecer, pero su crecimiento es imposible sin lastimar la necesidad evolutiva del medio ambiente, y sin lesionarse a sí misma.

Siendo la conciencia un estadio evolutivamente tardío, no necesito suponer que la autoría de esto sea una intención consciente, y, por lo tanto, no puedo afirmar que la naturaleza conscientemente se auto-destruye. El hombre con su razón y con su voluntad depredadora, forma parte de la naturaleza; pero su voluntad está regida por leyes universales.

El animal no-humano, no necesita trabajar, debido a que sus apremios son modestos, y, además, nace preparado con un repertorio de respuestas ante su entorno. El hombre, a diferencia de los demás animales, necesita intervenir sobre su medio natural para sobrevivir y desarrollarse. Comparativamente con el animal no-homínido, el hombre, debido a su mayor desarrollo

[17] Por ejemplo, las extinciones masivas en nuestro planeta, y la desaparición de los sistemas estelares, la desintegración radiactiva, la desaparición de los sistemas socio-políticos.

cerebral –ocasionado a su vez por el trabajo–, tiene una mayor riqueza de su mundo interior, y mayores y más complejas necesidades que el animal: confort, educación, transporte, reuniones, salud, vivienda, guerras…

El trabajo humano hominiza la naturaleza. Pero qué implica el intervenir sobre el medio natural: violentar los procesos naturales: es una imposición heterónoma que los distorsiona. Tal intervención es una incursión antrópica exótica a la naturaleza, y que le ocasiona una despotenciación ontológica. La naturaleza es el término pasivo, y el trabajador es el agente activo. Lo inexorable es que el hombre no puede vivir sin alterar su medio, esto es, alterar la naturalidad de la naturaleza. Una naturaleza que no es natural, esto es, una naturaleza hominizada, ya no es naturaleza.

El animal, al igual que el hombre, también se vale de su medio para sobrevivir y trata de adaptarse a su medio y sacarle provecho para no sucumbir. La diferencia radica en que el no-humano jamás trabaja ni trata de apoderarse del medio en exclusividad para sí mismo. El castor destruye los árboles de un paraje, pero con ello crea arroyos y diques que son fuente de nuevas formas de vida, y el ecosistema no se ha despotenciado, sino que se ha modificado, porque el agente no trabaja ni representa ningún agente desequilibrante. Lo propio podemos decir de los corales y las termitas. Es que la naturaleza se auto-regula siempre que su hábitat no sufra la invasión de un agente exógeno desequilibrante como es el trabajo unido al egocentrismo. Cuando esto sucede, se produce el desequilibrio y se diezma el sistema.

En la naturaleza suelen producirse estos eventos, ocasionando el deterioro de sí misma: la invasión de virus en una especie le ocasiona epidemias; el impacto de un gran asteroide sobre el

planeta, una glaciación…, han ocasionado extinción de muchas especies; pero todos esos son agentes connaturales al hábitat o hábitats diezmados, y los eventos están incursos en un proceso regenerativo. Hay que observar que, aun tratándose de la intervención de agente o agentes externos, la vida renace de la muerte; se extinguen unas formaciones para dar paso al nacimiento de otras. En el curso evolutivo, desde el *aegiptopithecus* hasta el homo sapiens, son muchas especies que la propia naturaleza ha diezmado; pero su extinción propició el renacer de nuevas especies, una de las cuales es el *homo sapiens.*

La conclusión es, que toda especie, como toda formación natural, es perecedera: la naturaleza "se las arregla" para finar cada formación a fin de que deje el espacio libre para el nacimiento de una nueva formación; todo lo que en la naturaleza surge a la existencia, está condenado a extinguirse… como el fuego: nacer a la existencia y extinguirse, son los términos indisociables en la unidad de una contradicción.

La muerte del hombre es su corteza cerebral. En otros animales, su respuesta adaptativa frente a los cambios del medio, se orienta por algún otro aspecto de su constitución: su morfología corporal, el color de su plumaje, su fisiología, sus hábitos…, menos su corteza cerebral. En el homínido, su respuesta evolutiva frente a los cambios adversos de su medio se orientó por el desarrollo de su corteza cerebral. Este desarrollo motivó en el homínido, su capacidad para transformar creativa y teleológicamente su medio circundante; y con ello, lo capacitó para fabricar herramientas y ejercer el trabajo corporativo. La corteza cerebral asociada a su funcionamiento racional y al trabajo corporativo, se expresaron en una expansión parasitaria y consumista sobre el entorno natural.

El homínido, con su poderosa corteza cerebral, siempre se constituyó como una especie exógena, extraña, invasora, con respecto a su ambiente; el animal en estado natural jamás es exógeno con respecto a su ambiente, pues las modificaciones que éste produce están reguladas por el desarrollo equilibrado del ecosistema. Las bacterias y los virus patógenos producen epidemias en su expansión por sobrevivir, pero se mueven en su hábitat; por el contrario, el hombre siempre fue invasor y *humanizador*. Las modificaciones que el homínido pensante produce en el medio, conllevan la posibilidad de alterar drásticamente el equilibrio del ecosistema: su corteza cerebral -dominada por el egoísmo irracional – le confiere mayor poder que el que tienen los animales no-humanos; esta ventaja determina que mientras el animal se somete al gobierno de las leyes naturales, el hombre somete las leyes naturales a su voluntad; y por eso es exótico, extraño, invasor, con respecto a cualquier ecosistema natural.

Pero no solamente es extraño e invasor, sino que es un invasor con mayores exigencias que las que presenta el no-humano: el elevado desarrollo comparativo de su corteza cerebral, determina en él una constitución más complicada y rica; su vida interior es más complicada y rica, cuantitativa y cualitativamente (necesita vestido, medicinas, esparcimiento …). Todo esto lo lleva a exigirle más a su medio, en procura de materias, y esto conlleva a desequilibrarlo. Aun el hombre en estado natural tiene más complicadas necesidades que el animal, solamente que no es consciente de ellas.

El nivel de su corteza cerebral le otorga al hombre mayor poder que al animal para someter a la naturaleza a su voluntad egocéntrica. Esto se expresa en la fabricación de herramientas. El hombre ajusta la suerte que corra la biósfera, a la medida de la estrechez de sus necesidades humanas. La suerte que corre la

naturaleza, depende del alcance de las necesidades humanas. Su egoísmo irracional lo hace apático ante las consecuencias de su vorágine devastadora.

El reto que le ofreció el medio al pre-homínido, generó en él una respuesta agresiva por la vía cerebral; esto es, el hombre resultante no puede menos que trabajar para subsistir y desarrollarse, y sólo mediante el trabajo puede continuar siendo *homo sapiens*. Pero a diferencia del animal, el hombre, llevado por sus necesidades, no puede dejar de realizar un trabajo destructivo de su medio natural: por doquiera que el hombre en sociedad ha hecho su presencia, ha humanizado su medio deteriorándolo, o por lo menos, distorsionándolo; con su malsana presencia, el medio ya no es lo mismo que antes, pues el hombre lo despotencia ontológicamente. Qué peculiaridad tiene el trabajo: el animal, que no trabaja, modifica la naturaleza para subsistir: pero lo hace en su espacio natural; por el contrario, el trabajo, obedeciendo a una necesidad de supervivencia mucho más exigente, representa una intervención mucho más agresiva en el *alter:* luego, el hombre, trabajando, invade los espacios de otras especies, y esta invasión, anti-natural, produce trastornos en el *alter*. Ya de por sí, la vida se afirma sobre su entorno: cada ser viviente se nutre de su entorno: bien sea otro ser viviente, o alguna sustancia o medio inorgánico. Luego, la vida humana necesariamente ha de afirmarse sobre la base de su entorno; pero cosa diferente es, humanizar y despotenciar el entorno.

Con despotenciar a su medio, el hombre también se despotencia a sí mismo: se trata de una progresiva degradación espiritual en tanto que se aproxima más y más hacia la racionalidad irracional y egocéntrica absoluta. El término de este proceso irracional será la auto-aniquilación total del género humano.

Esto significa que la naturaleza, con el medio ambiente que le ofreció al pre-hombre, sembró en éste las semillas de su propia aniquilación. Este proceso se enmarca dentro del mundo natural porque ninguna de sus formaciones es eterna, sino que cada cual está condenada a ceder el paso al advenimiento de alguna otra formación. El hombre, en tanto más progresa materialmente, más deteriora su entorno natural; pero este deterioro se rige por la acción y la reacción: un medio ambiente humanizado y enfermo siempre repercutió malsanamente contra la afirmación del hombre como entidad.

Alguien me podría objetar: ¿y cómo sabe usted que desaparecerá la especie, y no se tratará más bien de un estado de despotenciación, pero de un estado latente de la especie que sobrelleva un medio natural colapsado? Respondo: hombre y medio ambiente conforman una unidad indisoluble como el cerebro y el corazón: la enfermedad de uno, compromete la salud del otro; por lo tanto, es imposible la convivencia de la salud de un miembro de la relación, con la enfermedad de su miembro correlativo. Lo estamos presenciando: la rebatiña por la exacción de los recursos no-renovables del planeta, ocasiona guerras de agresión, que son reflejo de prepotencia y egoísmo. Además, el incremento desencadenado de la población humana determina la escasez de los recursos que pueda ofrecer el planeta, situación ésta que agudizará la rebatiña. Queda probado que toda vez que hay escasez de medios para la satisfacción de las necesidades vitales hay rebatiña, y el hombre es capaz de matar a otro por un vaso de agua. La escasez de los recursos de un planeta empobrecido y contaminado, el hacinamiento humano, llevarán a la desesperación, estado en el que cada cual, para sobrevivir, no reparará en matar a todo el que se le oponga. De otra parte: desde que apareció el hombre en sociedad, no ha dejado de participar en guerras, respondiendo a los imperativos de su ego. En toda guerra, el contendor trata de aniquilar al enemigo, a fin

de imponer su ego; y para ello, busca las armas más letales que pueda, apoyado en su capacidad tecnológica, que va en aumento. Si la especie no desaparece físicamente, se degenerará en una especie de dementes involucionados.

Existe una unidad e interacción de contrarios entre la generosa y pródiga producción de vida y diversidad que es la naturaleza, y la fuerza *thanática*, centrípeta y negadora de vida, que es el hombre en sociedad. Son ambos, términos opuestos, dado que cada cual es la negación de su opuesto correlativo. Se niegan mutuamente, porque son inversamente proporcionales entre sí; esto es, a mayor irracionalidad egoísta del *homo sapiens* corresponde menor potenciación ontológica de su medio ambiente natural; y correlativamente, la pureza e integridad del medio ambiente natural está reñida con el frenesí *thanático* y destructor de la sociedad humana en crecimiento invasivo. Tal contradicción es un *novum sui generis* en el desarrollo evolutivo del mundo material: la naturaleza ha producido al más *thanático* de sus verdugos.

Es innegable el antagonismo entre el hombre y la naturaleza. La única manera que tiene el hombre en sociedad, de satisfacer sus múltiples necesidades es, aprovechando su entorno natural: esto es, trabajando; pero el trabajo significa invadir aquello que trasciende a su constitución de humano: lo humano invade y domina a lo no-humano. Las susodichas necesidades generan en el hombre un hábito expresado en el prurito por invadir a lo no-humano, transformarlo, posesionarlo y humanizarlo; esto es, subordinarlo a la medida de sus necesidades, por muy superfluas que sean.

Le llamo “antagonismo”, porque el crecimiento material del hombre es correlativo a la destrucción de su medio ambiente natural.

Esta macabra fuerza *thanática* cual es el hombre en sociedad, es a su vez contradictoria porque siendo racional, su conducta ambiental, por presentista y egocéntrica, es irracional. En consecuencia, es imposible e impensable la existencia autárquica del depredador; éste, sin nada que depredar, dejaría de ser un depredador; necesita de un medio natural pasivo y vulnerable que le dé sentido a su ser de depredador, y en el cual ejecute su acción. Por su parte, la naturaleza, sin un *homo-sapiens* no-depredador, no sería tal: necesita de la acción *thanática* y nihilista de esta especie para que, auto-destruyéndose, no sea eterna y complete su ciclismo evolutivo. A las especies no-humanas las destruye su medio; la especie humana ha de destruirse a sí misma, a fin de que se cumpla la ley universal del nacimiento y la extinción. Puesto que la acción depredadora del hombre se inserta en un designio universal, le es necesaria a la naturaleza. Algún ser racional-irracional tuvo que haberse insertado en la línea evolutiva de la materia, en cualquier escenario, no necesariamente el terrestre. Siendo un eslabón necesario en la cadena evolutiva de la materia, estando yacente como posibilidad en las formas más simples de la cadena evolutiva, la razón irracional es parte inseparable de la naturaleza, sea potencialmente o en "acto". Por lo tanto, el mundo natural no es tal sin este componente de su línea evolutiva. Por eso digo que naturaleza y *homo sapiens* son los dos términos de una unidad indisoluble de contrarios, cada uno de los cuales es lo que es en función a su miembro correlativo.

Cada miembro de la contradicción está en el otro: el racional-irracional es naturaleza, por su soma y por la génesis de su conciencia. Por su parte, la naturaleza es racional-irracional, pues el *sapiens* depredador está en su seno como un paso necesario en su línea evolutiva. Sin esta potencialidad o virtualidad, no se explica el ser de la naturaleza.

Mas la naturaleza asume frente al predador humano, un papel de paciente: el agente es el *homo sapiens*, y esto significa un accionar unilateral por lo cual la reciprocidad de los contrarios es limitada. Tampoco se da en esta interacción, la unidad de lo nuevo y lo viejo, lo que crece y lo que caduca. En la vida plurifacética del *homo sapiens*, existen aspectos que crecen y aspectos que caducan; y con respecto a la naturaleza, no representa su envejecimiento el instante episódico de la presencia del homo sapiens, que es insignificante en la trayectoria de su existencia.

En cuanto a la lucha de estos contrarios, es desigual: el hombre lucha por afirmar su existencia a costa de destruir la naturaleza o distorsionarla al servicio de sus intereses egoístas: su lucha invade al ser de lo otro; la naturaleza lucha por sobrevivir a su destrucción: su lucha no es invasora hacia su contrario; es la resistencia propia de toda formación "real" frente a la violencia invasora, resistencia a la que yo denomino "la tendencia omega". Los mares arrojan a sus playas las impurezas antrópicas. Pero cuando la lucha agresiva antrópica sobrepasa la capacidad de resistencia de la naturaleza, entonces y recién entonces se hace manifiesta la agresión antrópica. En esta lucha, la naturaleza no tiene algún objetivo frente a sí que trate de liquidar: simplemente trata de sobrevivir. En este sentido, discrepo de aquellas voces que afirman que "la naturaleza se venga" de las agresiones del hombre. Venganza es devolver un daño por otro en un empeño por el resarcimiento de una injusticia. Lo que pasa es que el hombre en sociedad y cada componente de la naturaleza, son miembros de una trama o complexo organizado; de tal manera, el colapso de alguno de estos miembros compromete la estabilidad de la trama y la de cada uno de sus miembros. Por eso, el hombre, al destruir a su naturaleza circundante, se destruye a sí mismo. Eso sí, desde la perspectiva del hombre, hay la acción y la reacción, en una

conexión genética entre causa y efecto; pero la naturaleza no es un agente para tomar venganza.

Mas entre la naturaleza y el depredador *sapiens*, existe una relación genética y ontológica: es la interacción entre la causa y el efecto, entre lo general y lo particular. Existe un juego dialéctico entre la causa y el efecto: la naturaleza causó al hombre; pero este efecto humano a su vez, repercute sobre su causa, confirmándose la concatenación en el seno de la contradicción dialéctica y en el seno de la marcha evolutiva.

Se podría objetar que la susodicha interacción no se cumple en escenarios de la naturaleza donde no está presente la racionalidad *sapiens*, y que, por lo tanto, la interacción señalada carece de validez universal. Empero, considero que el no tener un alcance universal esta caracterización no la invalida: en primer lugar, la verificación es humanamente imposible; mas, puede ser falsada aun a nivel planetario, lo cual no la invalida. En segundo lugar: esta caracterización no pretende ser holística pues, suponiendo que existan en algún escenario, entes racionales no-depredadores, mi investigación se centra en la evolución conocida a nivel planetario.

La auto-destrucción consistirá en que el hombre se ha de destruir como ente *valorante*; esto es, logrará imponer de manera absoluta los intereses de su ego, y esto implica que subordinará por completo el no-yo al yo en el plano axiológico. Será muerte axiológica porque el comportamiento de ese ego estará exento de todo miramiento hacia el valor del no-yo; el hombre habrá terminado de extinguir todas las especies del planeta y habrá humanizado por completo todo el planeta y parte del espacio exterior. Una biósfera totalmente humanizada dejará de ser biósfera.

La condición *sine qua non* para que la naturaleza pueda proveer de recursos naturales, es que sea natural; pero el hombre le habrá borrado su naturalidad, la habrá hecho artificial, y por añadidura, distorsionada, desequilibrada. Por lo tanto, a nivel de la biósfera estará totalmente agotada en sus recursos. Consecuentemente, esto originará guerras de rebatiña por sobrevivir; la muerte axiológica de la bestia racional será también muerte biológica: su auto-extinción como especie.

En los todos organizados, el todo y cada una de sus partes están comprometidos, de tal manera que el trastorno de cualesquiera de sus partes compromete a todas las demás. Un medio natural distorsionado y humanizado no es el medio originario que acompañó al pre-homínido. El hombre actual es una respuesta *adaptativa* frente a aquél medio natural. Significa esto que las exigencias o demandas de su *soma*, se ajustan a las características de aquél medio. El medio humanizado no se corresponde con esas exigencias somáticas que conforman la constitución óntica del hombre.

El hombre no se auto-destruyó en las fases tempranas de su evolución. Si bien hubo poblaciones que desaparecieron por el uso anti-natural de los recursos, el volumen de la población humana del planeta compatibilizaba con la capacidad del medio para regularse. La capacidad *thanática* de la irracionalidad egoísta, expresada en el descontrol demográfico y la tecnología destructiva, siempre ostentó una irrefrenable línea de crecimiento irreversible; aun más: la preferencia por el *ego* siempre se impone por sobre el respeto por el *no-ego*. En síntesis, la irracionalidad egoísta cuenta hoy con recursos mucho más devastadores y amenazantes que los del hombre pretérito.

Pero, además: la irracionalidad egoísta siempre instrumentalizó a la razón para someterla a su imperio, con un

poder creciente y descontrolado, cuyo único sujeto agente es el *homo sapiens*. Por el contrario, el otro término de la contradicción, que es la naturaleza, no crece en su capacidad defensiva: tan sólo es paciente, pasible a las agresiones; no tiene capacidad ni siquiera para decidir cambiar el curso de su evolución o decidir de su destino en general.

V. LA REVERSIÓN DE LA MISERIA CONSTITUTIVA DEL HOMBRE

9. El mito de la *paideia*

Se dice que es posible revertir el antropocentrismo de la posición del hombre ante su medio ambiente, mediante una adecuada educación: ésta sería el poderoso factor para espiritualizar al hombre. Yo no estoy de acuerdo con esta posición, por las siguientes razones:

1- Una verdadera educación es aquella que no es meramente teórica, formal: una genuina educación es aquella en la que está comprometida como educadora toda la sociedad civil, incluidas sus instituciones –cuando las hay–; pero, además, cuando se educa no solamente por vía teórica y escolarizada, sino con la práctica del ejemplo. Es que el educando se forma conviviendo con los valores y conductas que su medio sanciona como positivas, vale decir, edificantes, pero por lo mismo, impregnándose de ellas. En los países nórdicos el sistema educativo da sus frutos, porque allí sus instituciones no son corruptas, y sus sociedades no están escindidas por hondas brechas de injusticia social ni por contradicciones antagónicas. Son sociedades justas que recompensan al honesto y castigan al inicuo; y, además, son meritocráticas, pues el ascenso social se hace por méritos y no por amiguismo ni simpatías personales. En la comunidad andina del *ayllu*, la cuota de respeto que experimentaba el campesino del llano hacia su entorno natural y el social dentro de su comunidad, la debía al trabajo comunitario dentro del *ayllu*, ante el cual se sentía integrado; y esto, sin necesidad de recibir las enseñanzas teóricas de los amautas.

Entonces, el educando, dado que es imitativo, se contagia de la influencia axiológica de ese medio social edificante y el perfil de su individual personalidad es el reflejo de dicho medio.

Por lo tanto: no repruebo a la educación como inútil para la espiritualización del hombre: es útil, siempre y cuando el educador lo sea toda la comunidad y no se reduzca la educación a la información teórica y escolarizada.

2- Existen varios paradigmas educativos tendentes a perfeccionar al hombre: la educación en alguna comunidad ancestral de las junglas filipinas, la educación de los *esenios*, la de los *mongoles* del siglo XI, la de los *hunos*, la de los *wikingos* del siglo XI. Cada paradigma responde al tipo de hombre que necesita la comunidad en su espacio-tiempo histórico, en función a sus objetivos. Mas estos objetivos no tienen por qué incluir necesariamente el respeto hacia el *alter*. Para cierta comunidad puede ser bueno el saqueo y el exterminio de los vencidos, y consecuentemente, a "formación" del hombre dentro de esa comunidad habrá de estar orientada hacia su perfeccionamiento, cual es la invasión y el saqueo. O bien, para otra comunidad del modelo de hombre puede ser el hombre acaudalado o el hombre que expía sus pecados mediante la penitencia.

En consecuencia: cada modelo educativo no representa necesariamente una educación del respeto que espiritualice al educando. Cada paradigma educativo, de hecho, está en función a los propósitos, ideales y valores sectoriales que enarbola cada comunidad en su espacio-tiempo histórico: cada modelo educativo está relativizado a los intereses de la comunidad o comunidades en las que se aplica. Un modelo educativo sectorializado, que no espiritualice al educando, que no lo haga sensible y empático hacia el alter y ante los grandes problemas y enigmas de la convivencia humana en el Universo, podrá tener una eficacia práctica inmediatista o sectorial, pero en lugar de ser formativo, es deformante, y, por lo tanto, no es realmente educativo.

Por lo tanto: cada cual de esos paradigmas, dado su condicionamiento a ciertos intereses sectoriales, no constituye una genuina educación: un hombre cuya formación no guarda conformidad con los principios y valores universales del género humano, no es un hombre perfeccionado sino envilecido. Y la educación auténtica tiene como finalidad el perfeccionar al hombre, no el deformarlo.

3- La educación, siendo superestructural, no puede estar no-supeditada a las condiciones materiales de existencia del hombre. Los *maoríes* de Nueva Zelanda extinguieron a la *moa* gigante. De nada les hubiera servido una buena educación que les inculcara el respeto y el amor por la vida, dado que, por la dispersión de los recursos, el bajo nivel de desarrollo de los medios de producción y su nomadismo –y hasta de su desarrollo mental–, les hubiera sido imposible concretar su amor por lo viviente, en la domesticación de la *moa*.

De otra parte: toda educación por su sentido social y por la dependencia de los hombres con respecto a un entorno común, debe ser de carácter holístico, esto es, comunitario, sin elitización ni discriminación; la discriminación es injusticia, lo cual es un valor negativo que deslegitima el carácter humanizador de la educción.

Ahora bien: la educación, siendo superestructural, está supeditada a las condiciones materiales de existencia del hombre en sociedad. Y bien: siendo la educación por su naturaleza humana, holística y no-discriminatoria, y siendo superestructural, no puede mantenerse sobre bases estructurales de sojuzgamiento: una educación que implique discriminación y domesticación de la conciencia de los otros, no es una genuina educación, sino que es algo deformante.

En un medio social dominado por la opresión social, las élites dominantes no quieren educar a los sojuzgados y marginados; por el contrario, siempre estuvieron empeñadas en domesticar y deformar su conciencia para obligarlos a que acepten como normal y aun como beneficioso, el sistema de dominación por ellas impuesto. Domesticar la conciencia, no es educar al hombre sino deformarlo. En consecuencia: proponer a la educación como solución al problema ambiental, demanda preocuparse antes por sus bases estructurales y las condiciones materiales del medio social.

4- Hay quienes creen que la salvación de la barbarie humana la tiene la educación, dado que ésta le inculca al hombre los elevados valores, principios y virtudes tales como el respeto, la convivencia pacífica, la empatía, el desinterés, el amor. Ante ello, yo opongo que no se trata de inculcar por una vía verbal de persuasión: se trata más bien de propiciar las condiciones sociales que hagan posible en el individuo, una conducta fraterna y respetuosa. La escasez, las frustraciones y el despojo generan violencia y arrebato destructivo hacia el entorno. Comunidades no-violentas, cuando les llega la escasez y tienen que disputarse un territorio que les ofrece recursos, recurren a la violencia infraterna. Según esto, una educación, aun universalista, holística, ¿es determinante en la conducta moral del sujeto?: yo creo que no: la historia humana nos muestra que la exigencia centrífuga sobre el agente moral, y la exigencia centrípeta, convergente, confluyen ambas en las decisiones vitales del sujeto. Ambas se niegan mutuamente y están co-presentes en el agente. Pero en situaciones críticas adversas en las que se encuentra el peligro la supervivencia o integridad del yo, el sujeto tiende a soslayar la exigencia centrífuga, y se impone la exigencia centrípeta de preferir el beneficio y ventaja de sí mismo.

El educador no le puede inculcar al educando el respeto por la vida, cuando el propio educador ha de aceptar el sacrificio de animales para que el organismo humano pueda sobrevivir a su muerte. Bajo una situación de escasez de recursos, cuando los humanos se ven forzados a incursionar depredadoramente en el medio natural virgen, no es posible inculcarle al educando respeto por la naturaleza. Los nativos de Nueva Zelanda, para no sucumbir ante el hambre, se veían obligados a sacrificar a la *moa* gigante. Se educa para la vida, pero par que el educando desarrolle una conducta en una vida posible; no se le puede educar dándole pautas de ida impracticables. Las grandes religiones también "educaron" mediante sus códigos morales, y pese a ello, no han logrado humanizar al hombre, precisamente porque éste sigue atado a sus limitaciones existenciales. Los judíos sitiados en la meseta de *Masada*, fueron educados en una religión que inculcaba el respeto por la vida, el respeto por la niñez y el cuidado de los hijos. Sin embargo, sitiados y ante la inminencia de ser asesinados o vendidos por las legiones romanas, optaron por suicidarse, e indujeron a sus propios hijos menores a suicidarse.

Estas situaciones críticas extremas, (incluyo aquellas en las que el sujeto percibe que están en juego sus intereses mezquinos o vitales) pueden estar motivadas por la necesidad del sujeto de defender su propia supervivencia vital: el sujeto se ve forzado a sacrificar la vida ajena para defender la propia. Pero también pueden estar motivadas por la drástica escasez de los recursos vitales, por la ambición o por el imperativo de conservar el poderío –Julio César en su empeño por conquistar a los germanos, hizo construir un puente de madera sobre el río Rhin, sin interesarle que ello conllevaba la devastación de bosques vírgenes sometida a su imperativo egoísta, y en Perú la ambición por el oro lleva a las empresas a devastar los bosques vírgenes del *Manu*–.

La buena educación influye sobre la conducta moral del individuo, siempre que éste no se enfrente a las mencionadas situaciones-límite, en las que percibe que están juego sus intereses mezquinos o vitales; es decir, a situaciones en las que se ponga en juego su supervivencia o se pongan en peligro la integridad de sus intereses mezquinos o vitales. Cuando esto ocurre, la exigencia centrípeta se impone por sobre la exigencia centrífuga hacia el *alter* que pudiera plantearle una buena educación. Insisto: el papel formativo de la educación es superado por el poder de las limitaciones existenciales del hombre. Influenciado por la educación estética que me inculcaron mis maestros, puedo deleitarme viendo en el humedal, sus avecillas nadando y viendo reflejado en el espejo de sus aguas el cielo azul; pero ante mi ambición por ganar más dinero y tener más poder económico, lo dreno el humedal y lo convierto en *mi* tierra de cultivo.

El nivel educativo del agente no cuenta en esta preferencia, y ni siquiera ambas exigencias se le aparecen al agente en conflicto disyuntivo: su egocentrismo es reflejo y automático.

Adviértase que el imperio centrípeta del ego es variado, dependiendo del tipo de ego: el ego en una situación de hambruna, el ego que es víctima de una invasión, o aun el ego que no obstante no tener carencias vitales, es un ego ambicioso cegado por el prurito de "ser más": es el ego ambicioso; y puede encontrarse en una situación límite si ve peligrada la consecución de los objetivos de su ambición: se pone en juego su propia supervivencia como ego ambicioso: encumbrados políticos y estadistas, que han recibido una educación esmerada y que han procedido de hogares bien constituidos, que se han formado en un ambiente social de elevados valores morales, esos mismos personajes han ejecutado genocidios y guerras de agresión y de exterminio, han hollado la dignidad humana

subordinándola a los apetitos de su ego. (Adviértase: los santos, mártires y héroes, son la excepción, y aquello que define el balance de la trayectoria humana en el planeta no es la excepción, sino la norma).

Lo anterior significa que tan sólo cuando están en juego los intereses mezquinos es cuando se muestra la verdadera naturaleza del hombre: es cuando está en peligro la supervivencia del ego, o cuando se le presenta al sujeto la disyuntiva: o aprovechas esta ventaja personal, o renuncias a ella y se la cedes a otro para que sea él quien te aventaje. Puede ser el ego indefenso como es el caso del primitivo *maorí*, o el ego ambicioso (el político invasor e intervencionista). En este último caso, el individuo puede subsistir sin agredir al *alter:* subsiste como ser viviente; pero eso no satisface su ambición como ego ambicioso: el peligro ante la pérdida de oportunidades representa para este ego ambicioso, una situación-límite; entonces, los valores que le inculcó siempre su buena educación pierden en absoluto su poder imperativo; el agente los pone entre paréntesis, impone su propia verdad y su propia moral, llevado por las exigencias mezquinas del ego ambicioso. Y a esto han de agregarse los apremios vitales que impone la galopante y desenfrenada expansión demográfica, que neutralizan la exigencia que pudiera existir de los elevados valores, y el ser humano se constituye en una fiera que defiende su supervivencia.

Ahora bien: no son las excepciones de mártires y héroes sino las situaciones críticas de límite, las que han marcado y siguen marcando el paso del hombre en su planeta: guerras, pestes, hambrunas, invasiones, crisis financieras. Todas ellas han puesto de manifiesto la precariedad de la educación o su avasallamiento

bajo el poder del egoísmo[18]. Es determinante esta conducta biótica, porque la trayectoria moral de la Humanidad se define por estos episodios cruciales de los más sentidos intereses del ego, y no por la cotidianidad del comportamiento moral.

En consecuencia: el papel formativo de la educación es superado por el poder de las limitaciones existenciales del hombre. La trayectoria histórica del ser humano nos muestra que por sobre la fuerza de los valores supremos inculcados por la educación, siempre se ha impuesto sobre el individuo la fuerza centrípeta de sus exigencias vitales. Si fuera cierto que la educación garantiza la espiritualización y humanización del hombre, ya hace mucho tiempo que la tal humanización la hubieran logrado las religiones –Adviértase que toda religión lleva adherido un código de ética, que lo predica como mandato de una divinidad, pugnando por la formación y auto-realización del hombre–.

Por lo tanto: quienes recurren a la educación como el baluarte para revertir la problemática ambiental, no solamente soslayan su condicionamiento material sino su esterilidad frente a las exigencias egoístas del hombre.

[18] De nada les sirvió su buena educación a los monjes del monasterio de *Lindisfarne* ate el poderío de la invasión de las hordas *wikingas.*

10. La confluencia del ser con el deber-ser

Llevamos dicho que la causa última y determinante de la devastación del medio natural se encuentra en el hombre: es el egoísmo biótico irracional y no-educado, del hombre en sociedad: explica el deterioro ambiental, así como la deshumanización y degradación moral del hombre, constituido en un esclavo de sus apetitos, fobias y manías *zoóticas* y mezquinas.

Asimismo, hemos dejado sentado que la conducta depredadora del hombre, sea activa o pasiva, está asociada a su maldad o iniquidad para con su humano prójimo (guerras de agresión, estafas, hipocresía, traición, expoliación, crueldad, marginación…). Esto es, quien no respeta a su medio natural tampoco respeta a su prójimo, porque la matriz es una sola: es un perfil de su personalidad convergente, el fundamento único y común de su conducta hacia su entorno. Aquél hombre cruel con los animales también es indiferente ante el dolor humano; su insensibilidad ante el dolor ajeno está determinada por la absolutización de su ego. El hombre que cuelga llantas en los árboles o corta los árboles para celebrar un *corta-monte*,[19] así como somete la vida a sus apetitos, así como no respeta a la naturaleza, tampoco respeta el derecho de los vecinos a disfrutar de un medio ambiente sano y natural y a disfrutar de la tranquilidad de sus hogares: su patrón de la priorización de su ego, está inscrito en el perfil de su personalidad. El individuo indiferente ante el deterioro ambiental, también lo es ante la miseria, injusticia o marginación sufrida por su prójimo. Todo lo anterior se explica porque el individuo lo ve a su entorno en función a su ego, y eso es la matriz axiológica de toda su

[19] Festejo carnavalesco en las zonas altoandinas, también llamado “yunza”. Implica la tala de un árbol

conducta. A los piratas que incursionaban en las islas Mauricio para robar esclavos, les tenía sin cuidado el introducir en las islas ratas, chanchos y perros que extinguieron al *dodo.* Su menosprecio por lo que no era su ego, no tenía por qué estar focalizado en tan sólo la vida humana: era general; y esa generalidad la daba la auto-priorización de su ego, único y unitario eje de su actitud ante el mundo.

Por lo tanto, la vía para revertir esta miseria constitutiva del hombre, morando en el hombre, hemos de buscarla en el hombre mismo: suprimir la susodicha causa –el egoísmo irracional–; y es obvio que su opuesto produciría en la relación hombre-naturaleza, el efecto opuesto al efecto presente. Puesto que la causa de la catástrofe ambiental se anida en el hombre en sociedad, y es el egoísmo irracional no-educado, se debe atacar esta causa para extinguirla de la constitución ontológica del hombre: atacarla hasta extinguirla, y en su lugar, se debe fomentar aquello que propicie en el hombre una conducta no-devastadora de su medio natural, y que a su vez sea una conducta de convivencia respetuosa y fraterna entre los seres humanos. Entonces, atacar la causa de la catástrofe ambiental es lo mismo que atacar la causa de la iniquidad del hombre para con su prójimo, pues se trata de una causa común.

Sentado esto, hay que ver la forma de liquidar esa causa y fomentar a su contrario: no queremos un hombre devastador de su medio ambiente, pero tampoco indiferente y frío ante la suerte de los que vendrán, indiferente y frío ante la miseria del prójimo actual, egoísta y ambicioso, mentiroso: entonces procuremos fomentar en el hombre un perfil de su personalidad todo lo opuesto del egoísmo irracional. Si el soporte de la maldad humana que lo hace indigno de este planeta, es el egoísmo *zoótico* y convergente hacia el ego, entonces hay que fomentar lo contrario en el hombre: eso es una predisposición centrífuga

expansiva, interesada no por valorizar el entorno en función a la interioridad constitutiva de la mezquindad humana, sino interesada por el *alter ego*: es lo que yo llamo “espiritualización”; consiste en lo siguiente: el ser humano respeta toda la integridad de toda entidad que no sea producto de su creación: esto es, todo aquello en cuya constitución él no haya participado exclusivamente (los productos no-degradantes del espíritu colectivo, el legado histórico, la vida en general, las formaciones naturales, las etnias, su propia vida mental). El hombre ha de respetar aun su propio organismo, su propio psiquismo; vale decir, no podría trastornar la entidad, o sea, provocarle un deterioro entitativo (mediante la drogadicción).

Dentro de esta perspectiva, la alteración producida por el hombre, de aquello que él solo no lo ha producido, puede ser permisible o no, buena o mala, según que, respectivamente, dicha alteración no sea destructiva o lo sea. Por ejemplo, irrigar un desierto, colocarle a un animal una prótesis, realizar la fisión nuclear y la transmutación del átomo con fines benéficos: estas intervenciones en el mundo exterior no producen ningún deterioro en la riqueza constitutiva de las entidades intervenidas. Por el contrario, hay intervenciones que producen alteración destructiva, como son la introducción irresponsable de especies exógenas en un ecosistema, el fomento de la contaminación transgénica o de otra índole, el crimen, la drogadicción, el narcotráfico: son intervenciones que degradan, producen un deterioro ontológico constitutivo en el ser exterior al agente moral; es una intervención además de prepotente, degradante del ser constitutivo independiente del agente moral: éste se irroga la potestad de degradar aquello que no le ha costado producir individualmente.

A diferencia de la conducta no-destructiva, esta conducta deteriorante, siendo natural, querida y permitida por la

naturaleza (porque responde al designio de la destrucción y el renacimiento cíclicos), es una conducta irracional e indebida. Me explico: en la naturaleza no-humana, la destrucción es para producir mayor riqueza entitativa: el rayo incendia el bosque de la sabana, pero ello ocasiona que con la posterior lluvia se renueve la vegetación, explota una estrella; pero ese fenómeno es necesario para que los escombros de la estrella extinguida en otro momento y en otro lugar conformen nuevos sistemas cósmicos; y el hombre se auto-destruirá en las redes de su mezquindad, para producir a futuro algo mejor: todo eso es natural.

En la existencia humana se vislumbra una dramática contradicción entre el ser del hombre y el deber-ser del hombre: su ser metafísico lo lleva a auto-destruirse porque –lo hemos dicho – en la naturaleza nada es imperecedero: unas formaciones se extinguen para dar origen a nuevas formaciones. Entonces, el ser del hombre le obliga a destruir aquello que no ha producido (por ejemplo, propagar la contaminación transgénica, o implantar especies exóticas en los ecosistemas). Sin embargo, su deber-ser le impone no deteriorar el ser constitutivo de aquello que no lo ha creado individualmente. Puede modificarlo, aun en interés de lo humano, pero sin degradarlo ontológicamente. Por lo tanto, es la razón humana un fenómeno *sui generis* en la escala evolutiva de lo viviente: le dicta al homínido racional, que no debe hacer aquello que por su propia naturaleza constitutiva está obligado a hacer.

Esto constituye una capacidad sui generis en la naturaleza, cual es la conciencia: implica ser consciente de auto-determinarse ante varias opciones. Me explico:

Existe en el hombre un poder –basado en la razón humana–, que puede ser el fundamento del deber-ser: ese poder consiste en

que él y sólo él, puede ralentizar la fase del deterioro en este proceso cíclico de la naturaleza: bien sabemos que por una necesidad natural el hombre está condenado a destruir a su medio natural mediante el trabajo, y a auto-destruirse; no obstante, *puede* ralentizar la destrucción, no efectuando la intervención deteriorante de su entorno. De todas maneras, habrá una gran destrucción cósmica – apoyada o no por el humano– para que puedan renacer formaciones naturales nuevas; pero esto no obsta a que el hombre llevado por el poder de su razón, pueda eximirse de su intervención deteriorante sobre aquello que no ha creado.

Esta capacidad es única en la naturaleza conocida; no la tiene el animal: el leopardo incursiona invasor en la vida del facóquero, y no puede dejar de matar a sus becerros para alimentarse; el ser viviente no puede dejar de "buscar" su conservación, a costa de la destrucción de otros vivientes. Y aun en la naturaleza inorgánica, el asteroide que va a impactar contra un planeta al que va a convertir en añicos, no puede evitar el impacto. Por el contrario, el ser humano puede eximirse de la destrucción de lo ajeno: puede conservar su vida sin necesidad de destruir selvas y lagos ni introducir especies exógenas invasivas; puede pescar, pero respetando las vedas; puede extraer madera sin devastar los bosques, puede implorar ayuda sin recurrir a la conquista e invasión de naciones. Es decir, el hombre sí puede ralentizar, minimizar e inclusive evitar, su intervención deteriorante sobre aquello que no le ha costado producir.

Esta peculiaridad la provee la razón humana, pues le ofrece alternativas al agente, y alguna libertad para decidirse entre dos opciones: conservar su vida y crecer destruyendo aquello que no ha creado, o conservar su vida y crecer sin destruirlo. Desde que es consciente de ambas opciones, aparece en la línea evolutiva

del homínido, una conciencia valorativa con su correspondiente patrón valorativo y su correspondiente exigencia axiológica. Entonces, dicha exigencia axiológica se constituye en un deber-ser que, a su vez, determina en el agente una jerarquía axiológica: "esto conviene a mis intereses, y, por lo tanto, lo prefiero; aquello no conviene a mis intereses y, por lo tanto, lo postergo o lo rechazo".

Eso incluye el surgimiento de la conciencia de la diferencia entre el proceder bueno y el proceder malo, y entonces aparece la exigencia del "deber-ser". Toda decisión humana, para intervenir en el *alter ego*, se halla inmersa en una escala axiológica cuyos dos extremos son, el ego, y el respeto incondicional y sacrificado por el *alter ego*. Dicha decisión entonces, se halla sometida al imperativo del *deber-ser* moral; le exige al individuo según sea su puesto en la susodicha escala axiológica; pero es un imperativo moral, porque implica una decisión entre lo que él –según sea su nivel evolutivo– estima como bueno, y lo que estima como malo. No hablo de exigencia axiológica, porque ésta puede darse en un estado contemplativo del sujeto; es moral porque el sujeto, al intervenir en el *alter*, en dicha intervención está comprometida la suerte del *alter*: o se conserva, o sufre un deterioro ontológico a favor del sujeto.

El deber-ser, suele presentársele a la conciencia del hombre pobremente evolucionado, sin su contrario, cual es el *"no-deber-ser"*; y en este nivel de hombres, dicho *deber-ser* es un imperativo muy cercano a los intereses mezquinos de su ego. Cuando los piratas ingleses divisaban un navío en alta mar cargado de tesoros, no conocían otro imperativo "moral" que atacarlo y saquearlo: no se les presentaba ante su conciencia algún imperativo alterno como pudiera ser el respetar aquél navío y sus ocupantes (igual que la leona hambrienta cuando divisa al facóquero).

El susodicho fenómeno es un caso único en la naturaleza conocida: el hombre está condenado a destruir, pero puede elegir ralentizar la destrucción en alguna –o algunas– de sus fases: es eso lo que yo denomino la confluencia del ser con el *deber-ser*, y que no se da en estadios evolutivos anteriores al hombre. Se trata de un hibridismo ontológico-categorial entre ambas categorías, único en el desarrollo evolutivo. Claro está, la simple confluencia de ambos opuestos no garantiza por sí sola que la conducta del agente, al intervenir al *alter*, no sea deteriorante de su ser ontológico; pero sí es una posibilidad que, como repito, el agente pueda revertir su destino evolutivo.

Precisamente: esa intromisión deteriorante del hombre en aquello que no ha creado ni le ha costado producir, y el irrogarse el derecho de disponer de ello, es una conducta y un sentir insolentes, petulantes. Aun más: subordinar aquello que no lo ha producido, ante su propio ego, es una actitud contraria al respeto que merece esa alteridad por su condición de alteridad.

Existen dos clases de respeto: hay en primer lugar un respeto egoísta, que consiste en cuidarme del peligro que representa algo para mi propio ego: es un respeto nacido del temor del sujeto, motivado por la conservación del propio ego; por ejemplo, trato con respeto los cables de alta tensión que manejo, trato con respeto a las serpientes venenosas o al desfiladero por el que tránsito. Respeto la muerte por su inexorabilidad, pero en ello le va mi temor de perder la vida.

Pero hay, en segundo lugar, el respeto altruista: es el respeto motivado por la aceptación de la valía del alter: responde a una exigencia valorativa impuesta sobre el ego por el objeto valorado y aceptada por la emotividad del sujeto valorante. (Los guerreros sajones del siglo IV eran crueles, sanguinarios, y militarmente temibles. Los miembros de su comunidad los respetaban por su

poder; no era un respeto por el temor ni era respeto altruista: era respeto por la admiración, ajustada a su escala axiológica).

Una misma entidad puede ser portadora de una pluralidad de facetas. Sea por ejemplo un chamán: no me inspiran respeto sus supersticiones, pero sí me inspira respeto su condición humana, su vida como proceso natural y su condición de hermano sacrificado y de comunero leal.

Este respeto altruista tiene una doble connotación: una connotación negativa: consiste en la convicción de la no-alteración deformante de la interioridad ontológica de lo respetado: “respeto la propiedad ajena”, significa que no me siento capaz de deteriorar la dignidad y el derecho de su propietario; si como conductor respeto la vía peatonal, ello significa que no me siento capaz de atentar contra la vida y el derecho del peatón. Respetar algo, significa no degradarlo, no deteriorar su integridad constitutiva, ni menos, subordinarla ante los apetitos de mi ego.

Pero el respeto altruista tiene también una connotación positiva: si no me siento capaz de deteriorar la integridad otológica del *alter ego*, es porque reconozco alguna valía en su constitución ontológica, y es que estoy respetando el derecho del alter. Puede tratarse de una bicicleta malograda conservada por un excéntrico coleccionista, pero a través de no intervenirla, experimento respeto por ese alguien que desea conservarla: a través del objeto respeto la voluntad de su propietario porque proveniente de él se me impone una valía que impresiona mi sensibilidad axiológica: su dignidad de ser humano. En este sentido, si alguien coloca neumáticos en las ramas de un árbol ornamental, no respeta la valía de la vida porque no la vive: el árbol no representa para él un ser viviente, sino un objeto subordinado a su ego. La valía del *alter ego* me impacta

emotivamente, produciéndome el respeto. Consiste en el impacto positivo que me produce la aceptación de la valía de algo; mi ego no cuenta: el *alter ego* me succiona, me atrae hacia su valía. Si me quedo embelesado contemplando a la crisálida mientras se despoja de su envoltura, no siento el impulso de matarla porque todo mi ser está siendo invadido por una exigencia valorativa que captura mi emotividad, cual es el "valor" de la vida

No es necesario que el agente sea consciente del respeto para incurrir en el irrespeto de aquello que no lo ha producido. Los maoríes llegados a Nueva Zelanda extinguieron a la *moa* gigante: no eran conscientes de su depredación, pero ello no invalida su intervención invasiva y deteriorante sobre aquello que ellos no habían producido. Algo me inspira respeto, cuando reconozco que su valía se me impone, me sobrecoge con exigencia procedente de la misma entidad, y que sobrepasa a mi ego. Me inspira respeto la viuda abnegada y sacrificada empeñada en sostener a sus menores hijos, pero también me inspira respeto la inmensidad del firmamento. Me inspira respeto el pez si lo veo no como un bocado apetitoso sino como un organismo viviente; me inspira respeto el gusano si lo veo no como un parásito sino como un proceso enigmático que soy incapaz de reproducir en el laboratorio, y que, por lo tanto, sobrepasa mis humanas limitaciones. Respeto a la viuda sacrificada porque se me impone su valía: su perseverancia y coraje para afrontar la vida.; esto, porque valoro el sacrificio heroico; y esto, porque en mi escala axiológica es una valoración positiva. Respeto la aurora boreal porque me siento incapaz de reproducirla. Respeto a aquél atleta que tiene mayor resistencia que yo, pues lo hallo admirable. En síntesis, respeto aquello que me impacta emotivamente por coincidir con los sitiales más elevados de mi escala axiológica. Y precisamente, estos sitiales elevados, son categorizaciones que aluden a aquello que

sobrepasa las limitaciones de mi ser individual, y los marcos que limitan mis posibilidades o mi capacidad individual.

No me inspiran respeto –por su proceder– el traidor, el cobarde, el hipócrita. Ahora bien: cada cual respeta o no-respeta según sea su escala axiológica. Qué resulta respetable y qué resulta no respetable, depende de la escala axiológica de cada individuo: lo que él halla respetable ha de armonizar con su valoración positiva solamente: el delincuente respeta al delincuente y no al honesto; el soldado en combate, respeta la vida del compañero, pero no la del enemigo; si soy un nativo crédulo, o un antropólogo, me inspirarán respeto las oraciones de un chamán de las selvas; si soy un científico ateo, tales oraciones no me inspirarán respeto. Un niño respetaría las mímicas de un embustero prestidigitador, las cuales no le inspirarían respeto a un adulto.

Ahora bien: es imposible proteger aquello que no se valora; no podemos exigirle al campesino ni al fabricante de tejas que protejan la micro-fauna de los suelos, si no la valoran; no podemos esperar que el campesino proteja y preserve los caminos *incas* o las *huacas* pre-incas si no los valora. Por eso es indispensable cultivar en el individuo una predisposición afectiva del respeto. Aun más: el respeto está asociado a la indignación: si respeto lo "bueno", no puedo no indignarme ante el poder consciente que por destruirlo se constituye en su negación: si respeto el patrimonio histórico de mi raza, no puedo no indignarme al ver que destruyen una *huaca* pre-inca o saquean una tumba pre-colombina; si respeto la dignidad humana, no puedo permanecer indiferente ante políticas de discriminación, tortura y explotación; si amo mi patria, no puedo no indignarme si un puñado de rufianes toma su nombre para oprimir a su pueblo; si admiro y respeto la belleza natural de un

humedal, no puedo no indignarme contra quienes lo convierten en tierras de cultivo para hacer dinero.

En consecuencia, yo propongo un perfil humano contrario al actualmente predominante: hombres y mujeres dispuestos a admirar y respetar la valía de todo aquello que sobrepasa a la mezquindad de su ego, hombres y mujeres sensibles ante la depredación, la barbarie egoísta, la injusticia, y ante toda conducta que degrada la condición humana.

Con todo lo dicho lo que debiera hacerse para frenar en algo la catástrofe ambiental es, formar un nuevo tipo de hombre: un hombre del futuro que sea respetuoso, esto es, espiritual, espiritualizarse significa dar las espaldas a los imperativos mezquinos que impone el ego, y por el contrario, admirar y respetar aquello que está en la exterioridad del ego: significa esto, ser excéntrico, volcado hacia la exterioridad de su ego, caracterizado por un respeto altruista hacia el mundo, generoso en reconocer la valía de los más insignificantes fenómenos del mundo, generoso en admirar y rendir pleitesía hacia todo aquello que sobrepase en magnificencia la estrechez de su ego, y a la vez, ser sensible ante la mezquindad humana, negadora de la vida.

Para ello, el espíritu humano ha de trascender. La trascendencia implica el respeto “altruista” como uno de sus componentes, y por lo mismo, no se identifica con dicho respeto. Lo opuesto al egoísmo es la espiritualidad. Por espiritualidad entiendo la inclinación del hombre hacia la *otroidad* atraído por la valía de dicha *otroidad*. Es una inclinación contraria a la convergencia egoísta; es cuando el sujeto es impactado por alguna valía intrínseca que halla en la *otroidad*: un niño ahogándose, un capullo que se abre ante los rayos del sol, la inmensidad enigmática del firmamento…En unos casos nos

impacta la alteridad despertándonos compasión; en otros casos nos interpela imponiéndonos una obligación moral, y todo esto es un compromiso afectivo del sujeto valorante: el deber se nos impone como una fuerza afectiva, igualmente la emoción estética, y la preferencia valorativa en general. Esta preferencia no sólo es emotiva sino, además, espontánea; es una emotividad de preferencia o apego; pero en la acción puede ser mediata, es decir, indirecta: me impacta la agresión del asaltante invasor que amenaza contra mi vida, y acudo a combatirlo para repeler el ataque, pero mi valoración ante dicho atacante es negativa. De tal manera, la aproximación espacial de la conciencia hacia el objetivo, pese a ser emotiva y espontánea, pese a ser resultante de un impacto emocional, no necesariamente es una valoración positiva. Mi preferencia axiológica por mi seguridad, en este caso, es mediata.

La susodicha trascendencia es inidentificable con la empatía, ya que ésta es el colocarse en el lugar del sufriente, y no siempre aquello hacia lo que se trasciende con simpatía es un sufriente. Tampoco es identificable con el *ágape* ni con la *philía*: hay casos en los que el *alter* interpela a mi conciencia del deber hacia sí mismo: despierta mi trascendencia; y la obligatoriedad moral, pese a percibirla afectivamente, no la percibo necesariamente con una inclinación amorosa hacia el *alter*. El amor, la empatía, la emoción estética, la admiración estupefacta, el respeto, son formas de manifestación de aquella trascendencia de atracción, pero ésta no se reduce a ninguna de ellas, sino que las sobrepasa a todas en extensión. Definitivamente el hombre se espiritualiza cuando su atención dirigida hacia sus intereses mezquinos, la vuelve "desinteresadamente" hacia la valía que estando más allá de su ego, siente que lo sobrepasa; cuando tiene la capacidad de admirar y respetar dicha valía.

Mas el hombre es constitutivamente comunitario: es esencialmente un ser social; por lo tanto, su *ego* debe ser objeto de la trascendencia procedente de su *alteridad*: debe ser *alter* para su *otroidad* que desempeña el papel de sujeto. Esto es, la trascendencia, ubicada en el plano del deber ser, implica reciprocidad; esto, a fin de garantizarse la estabilidad de la convivencia social del hombre.

En consecuencia: para que el hombre se espiritualice, es preciso que asuma la tarea colectiva de demoler las estructuras sociales condicionantes del atraso espiritual del hombre. Una atadura para el progreso espiritual del hombre es, la sociedad del tener gobernada por autócratas. Sociedad del tener, porque en ella –dominada por la propiedad privada–, cada cual vale no por lo que es sino por lo que tiene, y por el poder que detenta. Esto siempre condicionó para que quienes gobernaran usasen el cargo para obtener provecho personal, y no garantiza que quienes gobiernan tengan una conciencia ecologista. De ahí la ambición del capitalista inversionista por acumular riqueza y ser competitivo, la imposición de un modelo de desarrollo que maximiza la inversión para la exacción extremada de recursos naturales del planeta, el prurito del político corrupto por concesionar selvas y mares para su explotación extremada a cambio del soborno, el desinterés absoluto de los gobernantes por aplicar políticas de protección del medio ambiente, el apetito de los desplazados víctimas del sistema por invadir áreas naturales protegidas, para poder sobrevivir. Determinó siempre también la domesticación de la conciencia del súbdito o ciudadano, adaptándola al modelo de hombre embrutecido que necesitó la élite dominante para perpetuar su dominio. Esta sociedad del tener gobernada por autócratas, se inició ya en los albores de la civilización, y persiste fortalecida por las élites voraces de poder enquistadas en los puestos de mando de la sociedad. Esta sociedad de poder siempre fue el “caldo de

cultivo” para generar individuos manipulables, mezquinos, hedónicos, presentistas, depredadores.

Si buscamos espiritualizarnos, no podemos desconocer la dimensión social del hombre: tenemos que ubicarnos en el tipo de sociedad donde queremos fomentar este hombre del mañana. En una sociedad del tener, dividida en clases antagónicas, las élites de poder político no van a permitir el hombre espiritual porque por principio, va a ser un opositor de toda forma de opresión y envilecimiento de la condición humana, opuesto al doble discurso y a la hipocresía que son el baluarte de las élites opresoras Aquellas prefieren el hombre sumiso y manipulable, cuyo código moral no sea universalista sino el que le impone la élite dominante. La llamada “educación ambiental” impartida por su sistema, es una falsa educación, igualmente la hipocresía de sus famosas “cumbres” ambientalistas: nada de ello contribuye a revertir la catástrofe ambiental existente sino a perpetuarla.

Ya Alasdair MacIntyre criticaba a John Rawls por aislar al individuo de su contexto social: la razón por sí sola, según MacIntyre, es incapaz de conformar un marco de referencia moral. Al permitir que el sujeto eluda toda identificación con su medio societario, se le induce a dicho sujeto a caer en la inmoralidad. Escribe MacIntyre (2001):

> Así, todos y nadie, pueden ser agentes morales, puesto que es en el yo y no en las prácticas sociales donde debe localizarse la actividad social (...) Este yo democratizado, que no tiene contenido social necesario ni identidad social necesaria, puede ser cualquier cosa, asumir cualquier papel o tomar cualquier punto de vista, porque en sí y por sí mismo no es nada (p. 50).

En consecuencia, no se puede fomentar la espiritualización del hombre porque la élite política no va a permitir un hombre contestatario del sistema. Y aun suponiendo que lo admitiera: el educando no estaría en condiciones de internalizar los principios de un nuevo modelo educativo bajo estructuras sociales caducas que no coadyuvan a la formación de tal educando. (Por ejemplo: el sistema social no ofrecería los recursos para implantar la educación comunitaria): el modelo educativo le puede inculcar a un lugareño a que "respete" los bosques; pero si el estado no le da alternativas de supervivencia para que pueda lograr un ingreso para su familia, no le queda otra alternativa que incursionar en el bosque destruyendo y devastando. El modelo educativo le puede inculcar al inversionista minero que "respete" la pureza del medio ambiente; pero el sistema neo-liberal le obliga a contaminar los ríos y lagos, a fin de no dejar de ser competitivo en el mercado.

Por lo tanto, la única vía que le queda a la Humanidad es, que, para espiritualizar al hombre, éste, como educando, se espiritualice en un proceso revolucionario: en ese proceso debe sentirse comprometido con la lucha por la liquidación de las estructuras de la sociedad del tener, cuya caducidad es deshumanizante de la dignidad humana e incompatible con la espiritualización del hombre. En el proceso de cambios estructurales radicales, siendo el educando, agente protagónico de tales cambios, a medida que promueve los cambios estructurales, se espiritualiza en la lucha. La lucha permite antagonizar las contradicciones: el enemigo de clase aparecerá como lo que es: defendiendo la perpetuidad de sus mezquindades, como enemigo defensor del *statu quo* y de sus intereses de clase.

Un cambio radical de estructuras va acompañado de un cambio radical de la conciencia. El hombre espiritual, solidario,

empático, respetuoso de su entorno y comprometido con los grandes problemas de la existencia, no se forma con prédicas piadosas ni aun en las aulas ajeno de la problemática social. La historia ha demostrado que estas son prácticas estériles, y como testimonio de la inoperancia de estas prácticas, tenemos la devastación ambiental traducida en la debacle del presente. El hombre espiritual, solidario, empático y respetuoso sólo puede formarse en el escenario de la vida, siempre que su formación esté iluminada por una ideología del bien: en el proceso de su lucha por transformar radicalmente las estructuras sociales del viejo orden; es una lucha contra el caduco orden social que ya ha perdido sus posibilidades de desarrollo y sus reservas morales; es una lucha contra la mentira y en defensa de los supremos principios de la convivencia humana. Identificando el rostro del enemigo universal de la honestidad y del bien, luchando contra esa escoria humana, es como se consolidan las virtudes y cualidades como el compañerismo, la camaradería, la solidaridad, la lealtad, la perseverancia, el espíritu de sacrificio por una causa común, la sensibilidad ante el dolor humano, el desprendimiento. El escenario de la vida en la conflictividad humana, iluminado por una ideología del bien, es el crisol que purifica al hombre en cuanto a su valoración del *alter ego*. Es el escenario de la lucha el seminario que ha producido personalidades espirituales como Luther King, los *zelotes* de Judea, Mahatma Gandhi, Nelson Mandela, Teresa de Calcuta, Sidharta Gautama, los *muyahidines*, el movimiento *Chipko*. Pero la lucha revolucionaria en el escenario de la vida no solamente debe estar iluminada por una doctrina del cambio, sino que debe ser corporativa, y debe incorporar prioritariamente a los niños y jóvenes, dado que su conciencia es maleable, y ellos tienen futuro.

La ética cristiana actual, opta por la práctica de la compasión. Dice Carlos Novoa (2018):

> La alegría del otro es mi alegría, el dolor del congénere –de mi hermana y hermano– es el mío, un hondo dolor de parto. Si todos nos permitiéramos esta vivencia, en la tierra no habría hambre, ni guerras, ni excluidos, y nuestra convivencia sería mucho más estimulante. El splangnízomai [σπλαγχνίζομαι = compasión] es la entrega fascinante, generosa y gratuita a los demás, el gozo sin par, el cenit de una vida auténtica. Practicar y comunicar tal camino es enteramente ético y constituye un nivel elevado de plena humanidad y alteridad (p. 22).

Lo que Novoa no puede decirnos es, cómo llegar a ese estado de sociedad misericordiosa; esto es, cómo llegar hacia ella haciendo uso del σπλαγχνίζομαι en una sociedad dividida por los antagonismos sociales y dominada por la dictadura de los no-misericordiosos.

Gabriel Marcel nos invita a trascender hacia el "misterio" a partir del drama de nuestra existencia personal. Gracias a la religación, el sujeto queda vinculado al otro, que se revela como co-participante en el ser. El yo, debe desindividualizarse en el mundo de los otros, y la persona se realiza en la medida en que se entrega a los demás. Solamente podemos hallar la plenitud de la vida, en la medida en la que consideremos a nuestro prójimo como igual y no como adversario (Ruiz de la Presa, 2007, p. 161).

Considero que es enaltecedor un sentimiento fraterno que nos desindividualice y religue con la *otroidad*. Pero en dicha *otroidad* no todos son fraternizables: existen quienes están dispuestos a cometer los más atroces crímenes en defensa de conservar su dominio sobre aquello que por derecho no les pertenece: son *otros* perversos cegados por la ambición, y que no están dispuestos a emerger hacia ningún misterio

trascendente; y, además, no son readaptables. La propuesta de Marcel no sólo ignora la conflictividad inserta en el ser humano, sino que no enfoca las relaciones interpersonales desde una perspectiva clasista. Por lo tanto, su piadosa propuesta de religación es un imposible.

Se impone el deber-ser de la transformación. Sería un esfuerzo supremo de los hombres de bien por revertir la presente catástrofe ambiental. En la nueva etapa auroral del género humano, quedaría extinguido el hombre dominado por su egoísmo *zoótico*. La nueva sociedad humana racionalizaría su presencia en el planeta, respetando no solamente su medio natural sino la supervivencia de las etnias ancestrales, el patrimonio arqueológico de las naciones, la supervivencia de los idiomas, la dignidad de cada uno de sus miembros. Con ello, se lograría salvar el planeta y su biodiversidad, sus etnias, sus lenguas, su patrimonio arqueológico: se salvaría lo poco que aún queda. Pero la gran herida de devastación y trastorno causada por el hombre en su trayectoria milenaria por el planeta, no podrá borrarla nadie.

No obstante, esta proeza, única en el escenario evolutivo de la naturaleza, la considero muy improbable. El cristianismo, con más de dos milenios de prédicas del amor, la piedad, la misericordia, la compasión, no ha logrado humanizar al hombre, porque se ha impuesto siempre sobre estas consignas el poder brutal del egoísmo irracional. La Biblia no prescribe el amor hacia todos los hombres, porque sabe que eso es imposible: prescribe el amor hacia mi *ree*, hacia todo humano con quien mantengo tratos en el transcurrir de mi existencia (Buber, M., 2003, pp. 53 s). Aun el budismo, el jainismo, el taoísmo, el estoicismo y otros cuerpos doctrinales que han ofrecido testimonios vivientes del desprendimiento y el respeto durante siglos, no han logrado humanizar a la bestia pensante (en los

hechos, se han impuesto siempre las guerras, narcotráfico, contaminación, transgénicos, delincuencia, estafas, usurpación, secuestros, explotación, marginación, pleitos, mentiras, drogadicción: son los indicadores que han definido el perfil de la trayectoria humana). Jesús Nazareno fue acallado por la ambición por el poder, Mahatma Gandhi y Martin Luther King fueron acallados y destruidos por el poder del egoísmo brutal. Toda vez que se ha alzado un grito libertario por la justicia, la igualdad, la paz social, el respeto por la vida universal, el respeto a la dignidad del hombre, dicho grito ha sido arrollado y acallado por el poder del egoísmo brutal, si ha afectado los intereses mezquinos.[20]

El deber-ser es un imperativo moral, y sólo lo hace suyo quien puede internalizarlo. La bestia racional de hoy, está encapsulada por el imperio de sus pasiones *thanáticas*, y no conoce más imperativos que los que le impone su ego zoótico. En consecuencia, revolucionar un orden caduco implica sacrificios y atracción afectiva por la alteridad, cualidades que son inalcanzables para un *ego zoótico* atrapado por su *mismidad*. La contradicción, digo mejor, el drama humano entre su ser y su deber-ser, sólo puede ser vivido por un nuevo tipo de hombre volcado hacia su alteridad, y que ame la vida universal. La línea evolutiva sigue la dirección contradictoria de la razón irracional: el homínido, en tanto más madura racionalmente, su conducta es más irracional; su trayectoria moral es involutiva y por eso, no

[20] En el año 2009, ocurrió en Perú el "*Baguazo*": el estado peruano decretó que grandes empresas utilizaran los territorios de la selva peruana para explotar yacimientos de petróleo, gas y minerales. Los pobladores nativos *aguarunas* y *huambisas* protestaron defendiendo la integridad de sus etnias y la pureza de su medio ambiente amenazado. El estado peruano respondió reprimiéndolos, dejando un saldo de muchos protestantes muertos, por defender su medio ambiente. La masacre representó la soberbia de imponer el modelo neo-liberal y la acumulación del capital.

es nada promisora. Ante esto, el nuevo tipo de hombre, que yace potencialmente en el presente estado de senilidad, debiera emerger al estado ontológico de la efectividad, mediante la lucha revolucionaria: sólo esta lucha lo constituirá en el nuevo hombre del mañana.

Los jóvenes de hoy no debemos esperar a que nos espiritualicen: nosotros mismos debemos de participar en la lucha por el cambio radical de estructuras sociales; en el proceso de la lucha solidaria la convivencia promueve la espiritualización de nuestra conciencia, y así se forjará un nuevo tipo de hombre. Propongo pues una revolucionaria epopeya heroica asumida por nosotros los jóvenes, consistente en introducir en el ciego proceso evolutivo de la naturaleza, un cambio de rumbo evolutivo hacia la aurora de la espiritualidad: crear una sociedad fraterna y un nuevo tipo de hombre sensible, respetuoso, empático y fraterno. Esta epopeya podría representar una victoria del *deber-ser* sobre el ser cósmico. El ser cósmico es el ciclo de destrucción para que aparezcan de los escombros, nuevas formaciones que a su vez están condenadas a la destrucción. La proeza humana mencionada, por tanto, representaría tan sólo una ralentización de aquél proceso cíclico diseñado por la naturaleza, pero una ralentización dignificante y moralmente reconfortante de la hora presente de la condición humana.

VI. APÉNDICE

Otras exégesis de la problemática moral

Pierre Teilhard de Chardin deposita todas las esperanzas en el ser humano como punto culminante de la evolución de la materia. Escribe (2016): "Somos nosotros, sin duda alguna, quienes constituimos la parte activa del Universo, la yema en que la vida se concentra y trabaja, el germen en que se cobija la flor de todas las esperanzas" (p. 37). Además de un implícito antropocentrismo, noto en estas declaraciones un entusiasmo delirante e infundado, por desconocer toda la trayectoria de devastación y muerte que ha dejado sobre el planeta el egoísmo humano. Refiriéndose a la cuarta etapa de la evolución hacia el superhombre, escribe Teilhard (2016):

> Ha desplazado el eje de su vida hacia fuera de sí mismo (sin metáfora); es como si se hubiera descentrado; ya no es a sí mismo en cierta manera a quien ama dentro de sí, sino a la Cosa inmensa de la que es una parcela constitutiva y un elemento activo, la Diosa inmanente del Mundo que apoya sobre él, momentáneamente, su pie, para ascender, gracias a su ayuda, todavía un poco más arriba (pp. 84 s).

Quiere decir con esto, que el hombre logrará superar su egoísmo habiendo desplazado el eje de su ser hacia su exterioridad, y así, colaborará con la evolución del ser (p. 86). Pero es un deseo piadoso que carece de bases reales y plausibles. Qué nos puede asegurar que luego de dos millones de presencia parasitaria y brutalmente convergente en el planeta, el homínido racional de pronto va a dejar de ser egoísta. No lo han hecho abandonar su egoísmo las catástrofes naturales, las hambrunas, las guerras, los anuncios evangélicos, las amenazas bíblicas, los códigos morales, la educación, las doctrinas morales, las religiones, el temor de un colapso cósmico universal, los pactos y alianzas políticas, los organismos internacionales, las

sanciones, los milagros. Peor aun: a medida que crece este parásito racional, crecerán sus necesidades, y entonces, serán más poderosas sus razones para invadir y trastornar espacios naturales no-humanos. Le pregunto al autor: ¿resulta plausible la aseveración de que este parásito de pronto va a dejar de ser egoísta?

Dice el mismo autor, que el sufrimiento espiritualiza: “El sufrimiento excita, espiritualiza, purifica. En sentido inverso y complementario del apetito de felicidad, el dolor es la sangre misma de la Evolución” (p.87). Considero que la citada espiritualización depende de la capacidad del sujeto para internalizar el mensaje del sufrimiento. Analicemos la historia de las hambrunas, guerras, catástrofes naturales y pestes que han azotado a la humanidad. Cada cual lo ha internalizado el dolor propio y el ajeno según su experiencia de vida: a unos los hace más espirituales; en otros, genera resentimiento, una sed de justicia reivindicativa, sed de venganza o violencia.

El autor propone ocuparse de forjar un planeta más grandioso bregando por un determinado modelo de civilización (Teilhard de Chardin, P., 2016):

> Creo en algún Superhombre, cuando me entusiasmo con una guerra de culturas y considero como un favor de Dios poder arriesgar mi existencia a una muerte abominable, para hacer triunfar un ideal de civilización. Y al creer en ello (…), tengo la sensación de que cuanto más solícitamente me ocupo de una Tierra más grandiosa, más pertenezco a Dios (pp. 110 s).

La guerra de culturas puede contribuir a cambiar al hombre: sí; pero siendo superestructural, depende de los cambios estructurales, desconocidos por el autor.

Pierre Teilhard de Chardin (2016) cifraba sus esperanzas de la salvación del hombre, en el Cristo. Escribía:

> Casi sin pruebas, también, pero fortalecido con sus propias 31 armonías con el Resto y con sus propias correspondencias, yo dejaré que, en aparente oposición con los sueños de la Tierra, surja el inefable Cosmos de la materia y de la Vida nueva, el Cuerpo de Cristo, real y místico, unidad y miríada, mónada y pléyade, que él viene a completar y corregir (p. 31).

Adviértase que el autor está preocupado tan sólo por el hombre, no por la suerte de la biósfera, de manera que su preocupación es antropocéntrica y nada medioambientalista. Además, su “hipótesis” debiera contar con términos bien definidos. El Cristo, punto omega, ¿qué es?: ¿un espíritu?, ¿una deidad?, ¿un símbolo?: resulta que es un término inescrutable, un sinsentido; esta situación impide que su “hipótesis” sea verificable; y por tratarse de una proposición tentativa a futuro, resulta no-plausible: una pseudo-hipótesis.

Teilhard de Chardin planteaba la unidad de los humanos para lograr sus propósitos también humanos. Escribía (2016):

> Socialmente hablando, la mónada humana se presenta a la observación, tanto exterior como íntima, como una especie de molécula o de célula, esencialmente destinada a integrarse en un edificio u organismo superior. No sólo es indispensable para su constitución el alimento de las percepciones y asimilaciones materiales, sino que para su entera expansión se requiere el complemento de otras mónadas semejantes a ella.

> No puede ser absolutamente ella misma más que dejando de hallarse sola. De la misma manera que las moléculas, cuyo acercamiento hace brotar propiedades adormecidas, los seres humanos, mediante su encuentro, se fecundan, se perfeccionan, y la asociación imprescindible para la multiplicación de su raza no es más que el esbozo inferior y muy pobre de los desarrollos que engendra el comercio de sus almas. Como las células a las que corresponden en el cuerpo, sitios y funciones particulares, en medio de la sociedad se dibujan también, se distribuyen, se apoyan mutuamente, las aptitudes individuales. (pp. 74 s)

Que los seres humanos tengan propósitos colectivos conducentes al bien, qué duda cabe. El problema es que nuestro autor presenta una sociedad proclive a la asociación, y eso es muy relativo: el autor pretende desconocer la conflictividad humana, anidada en la constitución entitativa del ser humano: desde que apareció el homínido pensante, nunca dejaron de existir conflictos y guerras, en los que cada parte contendora siempre pugnó por defender o hacer prevalecer sus propios intereses; se impuso no la conciliación o acuerdo sino el poderío del más fuerte o más pícaro. La conflictividad encierra los opuestos: la bondad y la maldad, la justicia y la injusticia, el honesto y el prepotente. Pues bien: no está probado que el pícaro, el prepotente, el injusto, se hayan convertido al bien por la senda de la fraternidad y la justicia. La unidad de los humanos no se logra ignorando la conflictividad humana.

Pierre Teilhard de Chardin considera que existe un progreso psicológico del ser humano. Declara (2016): "La Evolución se continúa actualmente, mucho más que por transformaciones orgánicas, por perfeccionamientos de orden psicológico. Es el

mismo esfuerzo ontológico que se prolonga, pero en una nueva fase, sobre un nuevo nivel" (p. 76). Reconozco que en la evolución ha logrado el hombre un perfeccionamiento psicológico. Pero dicho perfeccionamiento no nos permite augurar que sea el hombre la floración del proceso evolutivo como pretende el autor. En relación a su entorno, dicho perfeccionamiento no vale nada si no está acompañado de una sólida moral y conciencia del respeto. El hombre vale, más que por su perfeccionamiento psicológico, por su moral; esto es, por las consecuencias de su comportamiento para la dignidad, los derechos o la integridad ontológica de su entorno.

Puntualiza Teilhard de Chardin, que el hombre se encamina hacia la última floración del proceso evolutivo. Escribe (2016):

> Aceptar que la humanidad va a la deriva y aborta, admitir que no subsiste en ella ninguna Promesa, ¿no equivaldría esto a renunciar a la percepción de algo absoluto en el Universo, a reconocer que el Cosmos se halla vacío, su llamada es engañosa, la Vida impotente y falaz? No. (…) Bajo el esfuerzo combinado de la ciencia, de la moralidad, de la asociación, se está formando una Superhumanidad, cuya fisonomía, tal vez, tendrá que ser buscada por el lado del Espíritu (p. 77).

Admito que existen tendencias en la evolución de la materia, y una de ellas es la tendencia hacia el enriquecimiento constitutivo. Pero me pregunto por qué es que el hombre ha de ser la última y terminal floración de tal proceso de enriquecimiento. El proceso evolutivo, puesto que nunca tuvo un origen, tampoco tendrá un final; el fenómeno "hombre", es tan sólo una de sus etapas evolutivas, y como tal, tendrá que desaparecer para ceder el paso a otras formaciones. Puede que la raza humana no encierre ninguna promesa y que por lo tanto no

exista algo "absoluto" en el Universo, pero en esa situación, ello no tendría por qué significar que el Universo se hallara vacío como sentencia el autor: la raza humana es tan sólo un pasajero episodio cósmico como todas las formaciones materiales que le han antecedido en la cadena evolutiva. Por lo demás, está comprobado que el vacío absoluto –sin materia– es inexistente. Además, reservarle al hombre una "floración" significa reconocerle progreso; si no se refiere al progreso biológico, su afirmación resulta muy temer aria.

Es inocultable el espiritualismo antropocéntrico del autor. Escribe (2016):

> Por medio de un adiestramiento mental sui generis, combinado con una mejor organización de las relaciones entre mónadas, el individuo puede colaborar a conseguir que la conciencia y la agilidad refluyan en la multitud atómica y en la multitud humana, en la Materia inorgánica y viviente y en la Materia social. Tal es la tarea cósmica, - que conduce a la Humanidad a la liberación y a la felicidad (pp. 82 s).

Claro que se puede predecir la felicidad del hombre, basada en las relaciones entre mónadas; pero los hombres pueden ser felices devastando su entorno ambiental.

Sostiene el autor que el hombre, después de haber suprimido los choques y corregido las propensiones nefastas y prohibidas, logrará la armonía final que será su espiritualización, lo cual a su vez significará la regeneración del Cosmos:

> Entonces ni el dolor, ni la maldad, ni las tinieblas, desfigurarán ya el Cosmos regenerado. Todo lo que había venido siendo embrutecimiento secundario,

> relaciones falsas o culpables, todo el mal físico y moral, toda la parte mala del Mundo, habrán desaparecido; el resto habrá florecido de nuevo, el Espíritu habrá absorbido la Materia (Teilhard de Chardin, p., 2016, p. 83).

Con esto, está diciendo que la suerte del Cosmos depende de la espiritualización del hombre, lo cual representa una posición espiritualista. Ahora bien: nadie conoce los confines ni la extensión del Cosmos. Me pregunto entonces, ¿cómo alguien puede asegurar una fase de regeneración de un Cosmos que ni siquiera conoce? De otro lado: el hombre es sólo una parte de un Cosmos desconocido que asume la condición de "todo". Pregunto entonces: ¿qué garantía tiene el autor, de que la espiritualización de la parte, asumiendo la condición de causa, va a determinar un efecto general en el todo?

Por lo demás, el autor le atribuye un contenido místico irracional a la espiritualización evolutiva del hombre: Cristo se ha insertado en el Universo y en la Humanidad, posee un cuerpo cósmico extendido por todo el universo; la vida del Cristo cósmico se mezcla con la sangre de la evolución, y por lo tanto no ha alcanzado su pleno crecimiento, sino que llega a ser. El Cosmos continúa creándose, y es Cristo quien lo lleva a su final, siendo él mismo el término de su evolución (Teilhard de Chardin, P., 2016, pp. 111-118). Es así que exclama el autor: "¡Al abandonarme a los abrazos del Universo visible y palpable, puedo comulgar con el Invisible purificante, e incorporarme al Espíritu inmaculado! (…) Dios transparece y se personifica en la Humanidad. Le encuentro en mi hermano (…)" (Teilhard de Chardin, P., 2016, pp. 120 s). Yo pregunto: ¿quién es mi hermano: el que cura mis heridas o el que me asesta una puñalada? Su propuesta es sin duda un bello artículo de fe, que responde a las aspiraciones existenciales más sentidas del

hombre; empero, encierra términos inescrutables no-definidos, lo cual determina que los respectivos enunciados carezcan de valores veritativos; por lo tanto, devienen enunciados inverificables.

Martin Buber, proponía un amor dialógico. Proponía un amor que no se confunde con el *eros monológico*, erótico, que significa usar a la persona, a la cual usa como instrumento de pasión egoísta: el amor propuesto por Buber ocurre entre el "tú" y el "yo": es un amor dialógico (Bolaños Vivas, R., 2010, pp. 26 s). Escribía Buber (1998): "El amor no se adhiere al 'Yo' como si tuviese al 'Tú' sólo como 'contenido', como objeto, sino que está entre el 'tú' y el 'yo'" (p. 21). Según Buber, si lo comprendo, el *alter* me dice algo nuevo, inscribe algo en mi vida: ese *alter,* ese ser humano, si lo comprendo, no es para mí un objeto, sino que le debo responder, he de habérmelas con él, me hago responsable de él. Añádase que para Buber, el amor dialógico hacia el *alter* se extiende hacia la divinidad de la tradición judaica (Bolaños Vivas, R., 2010, pp. 16 s). Ahora bien: una de las modalidades de la experiencia "yo-tú" es, según Martin Buber, la relación persona-naturaleza; se lamenta que las criaturas no pueden llegar hasta nosotros por el límite de la palabra (Beltrán E, 2015, pp. 7-8). Dice al respecto Buber, que existe una esfera en la que surge el mundo de la relación:

> La primera es la de nuestra vida con la naturaleza. La relación es allí oscuramente recíproca y está por debajo del nivel de la palabra. Las creaturas se mueven en nuestra presencia, pero no pueden llegar a nosotros, y el Tú que les dirigimos llega hasta el umbral del lenguaje (Buber, M., 1998).

No obstante, considero que esta relación amorosa entre el yo y el tú, parte del supuesto de una naturaleza humana vista en

abstracto, soslayándose las condiciones concretas en las que vive el hombre. El "tú" no siempre es el mismo: no es lo mismo en una comunidad fraterna como la de los *esenios*, por ejemplo, comparado con el "tú" del agresor en una comunidad invadida: los galos acosados por las legiones romanas, los indígenas americanos invadidos por los forajidos europeos del siglo XVI. El invasor degollador, sin principios morales, ¿ha de ser también el "tú" amado por su víctima? El amor propuesto, para que sea viable, debe emerger de las estructuras sociales caracterizadas por la convivencia colectivista. Esto, que está comprometido en la dimensión social del hombre, es desconocido por nuestro autor. Mucho antes que Buber, Sidharta Gautama y aun Jesús Nazareno exhortaban al amor; no obstante, en más de veinte siglos de prédicas piadosas, dichas prédicas no han logrado sacar al ser humano de su letrina de bestialidad egoísta. La explicación: que estas prédicas, pese lo positivo y esperanzador de su contenido, nunca tomaron en cuenta las condiciones materiales reales de la sociedad que hagan posible que germine el amor de una forma natural, sin tener que ser impuesto como un precepto. Las estructuras sociales de sojuzgamiento, despojo y marginación, son la fuente del resentimiento y la infraternidad entre los seres humanos No se le puede pedir al paria despojado de sus tierras por un magnate que, además, asesinó a su hijo, que ame a su agresor; no se le puede pedir a un inversionista petrolero que no contamine el medio ambiente, debido a que el sistema económico lo obliga a ser competitivo. No se le puede pedir al estado peruano que se compadezca de sus jubilados, porque la inserción del país en el sistema económico capitalista se lo impide. No se les podía impedir a los nazis que desataran su voracidad belicista, debido a que la rebatiña por el reparto del mundo respondía a la necesidad económica del crecimiento del capital.

Pero, además, tanto el yo como el tú, deben ser por hipótesis, dialogantes. Escribe Buber (1998), refiriéndose a la naturaleza:

"Las creaturas se mueven en nuestra presencia, pero no pueden llegar a nosotros, y el Tú que les dirigimos llega hasta el umbral del lenguaje" Me pregunto: ¿es posible un diálogo "recíproco" entre el yo humano y la naturaleza estando el encuentro truncado por el límite de la palabra?; aun más: ¿qué garantiza que el supuesto diálogo entre el yo y su prójimo no incluya, en los hechos, la cosificación de la naturaleza?: relacionarse o dialogar con la naturaleza, es una expresión no solamente incomprensible, sino demasiado vaga e inverificable: debiera explicar el autor, cómo dialogo con un cerro constituido en un "tú" dialogante, sin cosificarlo. Si no se me explica en qué consiste constituir a la naturaleza en un "tú" dialógico, no me parece determinante de que dialogar con la naturaleza signifique necesariamente no cosificarla: el torero y el aficionado a las peleas de gallos, podrían acogerse a aquella proposición, diciendo que ellos no cosifican al "tú", y que dialogan con el "tú". Por lo demás, que el "tú" como interlocutor pueda ser la naturaleza (cerros, lagunas, napas), resulta ser una incoherencia conceptual inaceptable.

Descartada esta opción del diálogo persona-naturaleza, considero que la propuesta de Buber no se salva de un sesgo antropocentrista, toda vez que el agente tiene, en este amor dialógico, como interlocutor a solamente el "tú": el *alter* interpelante es tan sólo el ser humano. El amor según Buber, es igualdad, pero una igualdad excluyente del desconocido y de lo no-humano:

> El amor es responsabilidad de un "Yo" por un "Tú": en esto consiste la igualdad –y no en ningún tipo de sentimiento– de todos los que se aman, desde el más pequeño hasta el más grande, y desde el anímicamente guarnecido, aquel cuya vida se halla incluida en la de un ser amado, hasta el de por vida escarnecido en la cruz del mundo, aquel que pide y aventura lo

> tremendo: amar a los seres humanos (Bolaños Vivas, R., 2010, p. 26).

La propuesta mía es un amor sin discriminación, exclusiones ni verticalismos. Desde mi perspectiva, el amor se hace extensivo a todos los seres vivientes dignos de inspirar amor; éste, siendo afectivo, es ajeno al cálculo, y, por lo tanto, se caracteriza por una generosidad expansiva; y la discriminación implica cálculo, evaluación intelectiva; por lo tanto, la discriminación desnaturaliza al amor no-erótico.

Además, en lo que respecta a la responsabilidad implícita en el amor dialógico: si somos consecuentes, dicho amor es limitado por el autor a un amor "delante a" un *alter* concreto por mí conocido (Bolaños Vivas, R., 2010, p. 26). Cómo puedo estrechar un amor dialógico con quien no conozco. Y lo cierto es que la alteridad humana, el "tú", debe sobrepasar las limitaciones del espacio y del tiempo: la alteridad humana debiera estar también en aquellas personas que desconozco, y aquellas que están en el futuro como posibilidades, esperando existir. Siguiendo con la lógica d Buber, puedo estrecharme en un amor dialógico con el alter próximo, siendo irresponsable con el alter desconocido por hallarse oculto en el espacio o en el futuro. En consecuencia, dispongo de licencia para depredar la biodiversidad atropellando derechos de ese alter que está más allá de mi relación dialógica, con tal de estrecharme en un amor responsable con mi *alter*, no puede interesarme legarle al humano del futuro, un medio natural degradado.

Igualmente, en el caso de Emmanuel Levinas: dice este pensador que nos interpela el otro, por medio del advenimiento de su "rostro", y el otro lo convoca al yo a salir de su subjetividad (Beltrán, E., 2015, pp. 12 y 16). Según Levinas, el Otro, que me manda desde su trascendencia, es el extranjero, la viuda, el

huérfano, en referencia a los cuales estoy obligado. El Otro aparece en posición de asimetría, y éticamente me obliga. La pulsión de alteridad atraviesa el horizonte de lo psíquico y penetra hasta la intimidad del Otro, el cual me interpela: esto es, me llama desde su miseria. El rostro del otro, me impone responsabilidad: Levinas (1993) propone la prioridad del "para-otro":

> Esta inversión humana del en-sí y del para-sí, del 'cada cual para sí mismo' en un yo ético, en la prioridad del para-otro, esta sustitución del para-sí de la obstinación ontológica por un yo (…) único por su elección de una responsabilidad respecto de otro hombre – irrecusable e intransferible –, esta inversión radical se produce en lo que llamamos encuentro con el rostro del otro. Tras la compostura que se da – o que soporta – en su padecer, me invoca y me ordena desde el fondo de su desnudez indefensa, de su miseria y de su mortalidad (p. 250).

El rostro del miserable puede interpelarme porque soy sensibilidad vulnerable. Mi voluntad queda, antes de toda decisión, impactada como responsable, como que ante todo se hace cargo del otro, y no es libre de rebasar esta responsabilidad. (Enrique Dussel añade que el otro se me aparece no solamente como rostro sino, además, como víctima, y ante dicha víctima quedo apresado en una irrecusable responsabilidad y una obligación moral (Dussel, E., 1998, pp. 361-368).

En primer lugar, he de advertir el sentido puramente retórico de la declaración acerca de la capacidad del "rostro del otro" para cuestionar. Me pregunto por la razón suficiente de la anunciada interpelación. Primeramente analicemos los alcances de la palabra "rostro": me pregunto qué connotación tiene la palabra "rostro": si analizamos su semántica y la relacionamos

con el yo convocado, tenemos que un rostro convocante, por ser interpelante e imperativo, por vulnerar mi sensibilidad, sí puede ser un alter no-presente; por ejemplo, la Humanidad del futuro: el hombre del futuro sí puede ser el Otro interpelante porque me muestra su apelación a mi misericordia y a mi responsabilidad (Levinas, E., 1993, pp. 275, 277).

Ahora bien: ante el "rostro del otro" me siento cuestionado, pero no necesariamente a causa de su miseria como pretende el autor, sino por mi imperativo moral hacia él. Ante mis padres me siento cuestionado, no necesariamente por su miseria sino por mi deber de honrarlos; ante el hombre del futuro que poblará el planeta, me siento cuestionado, pero no necesariamente por su miseria ni por su derecho a disfrutar de un medio ambiente no degradado sino por mi deber de preservarle un medio ambiente no degradado. En consecuencia, el otro no es el agente del cuestionamiento sino un medio o recurso; el agente es mi *ipseidad*, que se auto-impone el cuestionamiento.

Yo pregunto por qué es que ante un compañero compatriota torturado por los comandos represivos, algunos se sienten "cuestionados" y se solidarizan con él, otros son indiferentes y aun otros se regocijan: no podemos suponer que es el rostro del otro (el compañero torturado) el que cuestiona a uno y no cuestiona al otro: ese otro es el mismo para las tres *ipseidades*; no es el caso que, bajo las mismas condiciones, a un sujeto le imponga cuestionamiento y al otro no le imponga. El objeto de conocimiento es el mismo para los diversos sujetos cognoscentes, y aun el objeto de valoración mantiene su ser-en-sí ante la variedad de sujetos valorantes. Esto es, ante la receptividad de las conciencias, el objeto mantiene su ser-en-sí tanto el gnoseológico como el axiológico.

Por lo tanto: la diferencia de actitudes ante el mismo objeto se debe, no a su contenido constitutivo, no a su supuesta miseria, tampoco a diferencias en el objeto. Se debe a diferencias en las *ipseidades.* Si "el otro" cuestionara, entonces los tres sujetos de nuestro ejemplo se sentirían igualmente cuestionados. El "rostro del otro" no cuestiona a nadie: es el propio sujeto el que haciendo uso de su libertad, se auto-impone la obligación moral. Por eso es que me puedo sentir "cuestionado" ante un "rostro" que no está en la miseria; por ejemplo, el hombre del futuro, o cualquier forma de vida –por el respeto que le debo a la vida–.

En consecuencia: decir que el rostro del otro me cuestiona, es una forma retórica, figurada, de declarar que me auto-impongo una obligación moral frente a algo.

Por otra parte: advierto que el autor, usando un verbo premeditadamente ambiguo, confuso y oscuro, se está refiriendo en unos casos al ser, y en otros casos al deber-ser: cuando escribe "el otro te interpela", quiere decir: "en los hechos, el otro te interpela". Pero también con esta frase, el autor está a la vez prescribiendo, pues está queriendo decir: "debes escuchar su llamado de ayuda". Repito: el autor, dando pie para ambas interpretaciones válidas y no-identificables, es premeditadamente ambiguo y esotérico con el fin de eludir la crítica y aun la contrastación empírica.

He de responder que tanto en el plano del ser como en el del deber-ser, ambas semánticas válidas carecen de realismo:

En el plano del ser: nos dice el autor que el otro, ya por el hecho de estar destinado a morir, es un miserable que nos interpela. Dice Emmanuel Levinas (1993) que el otro "me invoca y me condena desde el fondo de su desnudez indefensa,

de su miseria y de su mortalidad” (p. 250). Su muerte apela a mi responsabilidad:

> La muerte de otro hombre me acusa y me cuestiona como si yo, merced a mi habitual indiferencia, me convirtiese en cómplice de esa muerte invisible para el otro que está expuesto a ella; (…) como si estuviese obligado a no dejar al otro en su soledad mortal. Y ahí, precisamente en esa apelación a mi responsabilidad respecto del rostro que me señala, que me llama, que me reclama, en ese cuestionamiento, el otro es mi prójimo (p. 175).

En primer lugar: puesto que la mortalidad es un fenómeno natural, escapa a mi control. Entonces, ¿por qué tendría que sentirme responsable por la muerte natural del otro?

De otro lado: si el estar destinado a morir es un signo de ser un miserable (p. 275), entonces todos los seres humanos seríamos interpelantes. Recíprocamente esto conlleva a que cada sujeto habría de sentirse interpelado por todos los demás como “los otros miserables”: criminales, usurpadores, que me roban y me estafan, quienes asesinan a mis seres queridos, quienes destruyen ecosistemas y biomas…pues todos ellos supuestamente me interpelan, porque son mortales. Esto significaría que, por ser mortales, demandan mi misericordia. Además: no se daría la anunciada disimetría entre interpelado e interpelante. El problema es que el inicuo, no la va a tomar la misericordia recibida como una lección para revolucionar su conducta inicua: la va a tomar a la misericordia como una muestra de aprobación de su fechoría, como un estímulo para continuar practicando el daño.

Es más: en el trajín de la vida, el otro, cuyo rostro se me aparece, siempre es el sujeto condenado a morir, pero no siempre

es el sufriente afectado por la miseria (la viuda, el huérfano) y que me interpela con su presencia; no: el otro cuyo rostro se me aparece, es también el humano indiferente: no me muestra su miseria, no me pide misericordia, pero tampoco le interesa saber si yo soy su otro miserable o no; y esta posición de indiferencia es ante todos los demás. Pero en la experiencia de la vida está además frente a mí, el "otro" agresivo: el que se dirige hacia mí para subordinarme a los apetitos de su ego. Definitivamente, estos "otros" impactan en mi subjetividad, pero su presencia no me "interpela".

En consecuencia: el "otro" que nos plantea nuestro autor, es otro sesgado. La convivencia humana está teñida por la conflictividad, la envidia, el saqueo, el revanchismo, la traición, la mentira, el egoísmo, la sed de figuración, y estas lacras son la impronta que hasta hoy ha marcado el paso de la trayectoria humana en el planeta.

Dice el autor (1993), que el otro "me invoca y me ordena desde el fondo de su desnudez indefensa, de su miseria y su mortalidad" (p. 250). Pero eso no siempre se da en la realidad. El asaltante con cuchillo en mano que me exige que le entregue un bien bajo amenaza de matarme, ¿es el miserable que me convoca misericordia? Su "miseria" es la miseria de ser un individuo que pretende subordinar a su alteridad ante su ego.

Es más: el autor dice que lo que me cuestiona es el rostro del otro, cara-a-cara. Escribe Levinas:

> El rostro del próximo [que lo encuentro en la proximidad] me significa una responsabilidad irrecusable, precediendo todo consentimiento libre (...). El desvelamiento del rostro es desnudez –sin forma– abandono de sí, envejecimiento, morir; más

> desnudo que la desnudez: *pobreza, piel desgarrada*: huellas del sí-mismo (Dussel, E., 1998, p. 366).

El rostro es el cara-a-cara; es supuestamente la capacidad expresiva del otro para cuestionar moralmente o hacer cara a los poderes del yo, exigiéndole una respuesta (Navarro, O., 2008, pp. 180-184). No me parece aceptable esta tesis, pues el rostro del otro no tiene capacidad para cuestionar o interpelar; es como un resto arqueológico hallado por el sujeto: no tiene la capacidad de obligar al sujeto a que lo estudie; estudiarlo, depende del interés del sujeto, por el cual se auto-impone la empresa de estudiarlo. Asimismo, la miseria del otro no puede cuestionar: el "rostro" del otro no le dice a la *ipseidad*: "apiádate de mí"; y no le dice, porque la situación miserable no es un sujeto consciente sino una realidad objetiva.

Yo considero que el cuestionamiento –supuestamente procedente de la *alteridad*–, tiene que ser captado y sentido por la *ipseidad* como tal; si no es sentido, no es cuestionamiento. Esto, porque la miseria del otro es una objetividad que de por sí no llama ni pide clemencia ni exige: no puede emitir cuestionamiento; éste surge, no venido de afuera, sino que surge en la mente de la *ipseidad*; es ésta la que, al contemplar la miseria del otro, se siente moralmente comprometida; y ese sentir, eso es el cuestionamiento que como tal, surge tan sólo en la mente de la *ipseidad*. Estamos frente a un imperativo moral; y la obligación moral no la impone el objeto: se la auto-impone el sujeto haciendo uso de su libertad. Es más: este fenómeno es potestativo en el sujeto.

Siendo así, no toda *ipseidad* tiene la suficiente sensibilidad para sentirse cuestionada: la mayoría de la gente es indiferente ante la miseria ajena.

Por lo tanto, el planteamiento de nuestro autor no se ajusta a la realidad en el plano del ser. Sólo tendría validez en el plano del deber-ser, esto es, como una exhortación: "el yo, debiera sentirse responsable ante el rostro del otro cara-a-cara", lo cual equivaldría a decir "debiera tener sensibilidad humana ante la miseria del otro". Formalmente, su planteamiento es válido. Una exhortación carece de valores veritativos, y por lo tanto no se necesita ni se puede contrastarla con su referente empírico.

En lo que respecta al plano del deber-ser: dice el autor (1993): "(…) un hombre responde a otro (…). Me vea o no, 'tiene que ver conmigo'; tengo que responder por él": responder por "su abandono, su indefensión y su mortalidad, así como su apelación a mi antigua responsabilidad, como si fuera único en el mundo: el amado" (p. 275). Escribe: "(…) el discurso de la justicia se pone en marcha en nombre de la responsabilidad frente a otro, de la misericordia y de la bondad a las que apela el rostro del otro hombre (…)" (p. 277).

Pregunto entonces: ¿debo sentirme interpelado por el criminal avezado, el estafador avezado, el opresor avezado, el depredador avezado de áreas naturales, que, en cada caso, atenta contra mi integridad?; ¿tengo que "responder" por él? Semejante "otro" no merece compasión, pues siendo un peligro para la dignidad humana, lo que merece es una reacción defensiva, y debe ser excluido del medio social a perpetuidad: puesto que niega a la sociedad, ésta también debe negarlo. Por otra parte: semejante "otro" no valora la misericordia: en lugar de valorarla como una muestra de fraternidad, la interpreta como una muestra de debilidad, aceptación y sumisión. Luego, en estos casos no funciona la prescripción piadosa "debes escuchar el llamado de ayuda". No existe aquí ningún llamado de ayuda de ningún "amado", sino tentativa de negación de mi integridad ontológica,

y yo tendría que ser masoquista para acoger a mi verdugo como "el otro miserable", "amado" que clama misericordia.

Todo imperativo moral, a fin de no ser un mandato vacío, ha de tener vitalidad, mas dicha vitalidad sólo se la puede otorgar su contenido axiológico, y éste *debe ser* universal. Me pregunto qué me puede obligar a responder por el otro: solamente el haber asumido, internalizado, una valoración de contenido universal; mas una valoración universalista es una valoración no subordinada a la particularidad, pues ello implicaría exclusión, marginación e imposición. Si mi "otro" es un cazador furtivo o un fabricante de transgénicos, "responder por su desnudez indefensa y su miseria" como pretende Levinas, no es estar motivado por una valoración universal, dado el sesgo antropocentrista de mi valoración.

Merece ser tomado en cuenta el carácter contradictorio de toda conducta moral, pues compromete a la alteridad: si el agente *x* es inmoral, sea por narco-traficante, estafador o indiferente ante el dolor ajeno, su ser niega al ser de su "otro". Si acojo la supuesta miseria del agente *x* tomado como mi "otro", a la víctima de su conducta inmoral ya no puedo tomarlo como mi "otro", pues estoy avalando y aplaudiendo su dolor o su abandono ocasionados por el agente *x*. En una entrevista, le preguntan a Levinas: "¿es todo hombre ese 'otro' hombre? ¿no existe a veces falta de sentido, en los rostros brutales?", a lo cual él respondió: un criminal (un *SS*) tiene un rostro, porque tiene derecho a la defensa, tiene derecho a consideración (1993, p. 279).

Yo observo: auto-obligarme a la misericordia para con el inicuo significa perdonarlo, y dado que la misericordia por hipótesis, es incondicional, esto a su vez significa darle carta blanca para que cuantas veces vuelva a cometer su maldad, lo

volveremos a perdonar. Olvida Levinas que la acción inicua es negadora de la vida, o de la paz, o de la plenitud, en fin, negadora de “valores” universales. En consecuencia, si protejo y avalo al autor del mal, con ello estoy aprobando el agravio de su víctima, y aun más, por la vía del perdón incondicional, estoy facultándolo para que vuelva a agraviar a su víctima o a otras entidades. Cuando me enfrente al rostro de su víctima, constituido en mi “otro”, ¿qué misericordia le puedo ofrecer después de haber aprobado a su agresor? Levinas no toma en cuenta esta contradictoriedad de la conducta moral, y por eso, para él, todos a mi alrededor son igualmente “otros”. Nuestro autor, con su sentimentalismo piadoso, es ciego para ver el poder disuasivo del castigo, y la profilaxis contra el mal.

Por otra parte: no siempre existiría reciprocidad: yo podría sentirme interpelado y conmiserarme del otro; pero esto no garantiza que los demás también me tomen como su “otro” miserable (al fin y al cabo, para nuestro autor, el estar destinado a morir es un signo de miseria). En una sociedad dividida en clases antagónicas y dominada por el paradigma del “tener” –como es el caso de la generalidad de las sociedades de clases desde la aparición de la propiedad privada hasta el presente–, cada cual le interesa al individuo no como el camarada, el compañero, el “otro miserable”: no: le interesa solamente como “utilizable”, esto es, en qué medida le puede ser útil para su conveniencia, en qué medida le puede sacar provecho: esa aspiración subalterna marca las relaciones humanas. En consecuencia, asumiendo que yo sea consecuente con la supuesta “interpelación”, ello, en el estado actual de la sociedad de clases no conlleva necesariamente la reciprocidad.

Al plantear Levinas el deber-ser, su prescripción es universalista, pues no toma en cuenta las condiciones materiales concretas de la convivencia humana; toma a la naturaleza humana de una forma universal, y eso es anti-dialéctico pues hay

en convivencia hombres que merecen conmiseración, y hay hombres que no la merecen ni la necesitan. Parece que las masacres de Lituania y el campo de concentración de Hannover, no han significado para nuestro piadoso autor, suficiente muestra de las simas de egoísmo brutal a las que puede llegar su “otro miserable” cuando ve que sus sociedades están en juego.

He manifestado que ambas semánticas propuestas por el pensador judío en su tesis, carecen de realismo: nos pinta una sociedad fraterna y sin conflictos, en la que cada cual es un “otro” portador de una carga de dolor propio, y suplicante de misericordia para sí mismo. Pero eso es ilusorio, irreal: ni el indiferente ni el criminal avezado, cegados por su egoísmo son capaces de “interpelar”.

El estilo seductor y lírico que emplea el autor, coloca lo que es un sueño propio como si fuera una situación real: muestra una convivencia de paz y amor en la que “el mismo” y la alteridad no están divididos por el egoísmo: no existirían los conflictos, y cada cual se siente “interpelado” por la miseria ajena. Esta utopía, si la consideramos universal, tan sólo existe en la cabeza del autor. En todo caso, éste debiera ser más directo en su estilo, y declarar que sus expresiones son bellos sueños afincados en la categoría ontológica modal de la posibilidad. Con la ambigüedad de su estilo, trata de confundir al lector, haciéndole creer que sus sueños son una realidad. Jesús Nazareno no empleó este estilo embrollador, y fue más directo: no declaró “tú amas a tu prójimo”, sino que prescribió “ama a tu prójimo”: prescribió una exhortación, la cual nunca pretendió presentarla como un hecho real.

Otro aspecto de la tesis de Levinas: el rostro del otro me acusa, me cuestiona, me interpela cara-a-cara. Pero se supone que para sentirme cuestionado por alguien que está cara-a-cara, puesto

que es su miseria la que me acusa, tengo que conocerla y de paso, conocer al rostro de mi acusador. Es el caso que el cordado pensante toma al planeta como una piñata y se dedica al saqueo brutal de sus recursos pensando tan sólo en el presente, sin importarle la degradación del medio ambiente, sin pensar en el medio ambiente que hallarán los humanos que vendrán en el futuro; su estrechez consiste en que vive tan sólo su presente. Pues bien, el humano que vendrá a futuro, no está cara-a-cara-interpelándolo al cordado pensante presentista de hoy. Y si no lo interpela, entonces, ante semejante hombre presentista no existe ni ese otro ni su rostro. Entonces, desde la lógica de nuestro autor, este humano del futuro carecería de rostro interpelante, de poder cuestionador para el predador presentista de hoy. El hombre del futuro es el recurso para auto-interpelarme; pero dicho hombre no está en la categoría modal de la efectividad, sino en la categoría modal de la posibilidad: es algo posible. Pues bien: lo posible no tiene un rostro que esté frente a mí cara-a-cara, pues lo posible no lo intuyo, sino que lo infiero por un esfuerzo reflexivo. Ahora bien: el rostro de tal posible del futuro, ¿se le presentará cara-a-cara al predador presentista del ahora?:obviamente que no. Por lo tanto, el hombre del futuro podrá ser un “rostro interpelante” para una *mismidad* evolucionada mas no para la bestia presentista: ésta es ciega para visualizar un rostro cara-a-cara emergiendo del futuro.

Con esto, el pensador judío lo exime al hombre presentista de su responsabilidad moral para con el hombre del futuro: puesto que no está capacitado para visualizar su rostro cara-a-cara, no puede ser presa de ninguna interpelación; y si no se siente interpelado, está exento de toda responsabilidad moral para con ese otro.

Por esta razón, la tesis en examen se aplica, en el mejor de los casos, a tan sólo un hombre obligado tan sólo para el presente;

mas un planteamiento así, es un planteamiento excluyente, que no enfoca la naturaleza humana en su integridad, y es una de las razones para deslegitimarlo.

Considero que la obligatoriedad moral es de dos tipos: positiva y negativa. La positiva consiste en mi obligación de intervenir en la realidad: devolviendo un préstamo, ayudando a alguien que me necesita, siendo solidario con alguien. Obligatoriedad moral negativa es la que consiste en no trastornar, no distorsionar aquello que a mi ego no le ha costado producir, sino que lo ha encontrado ya constituido pre-existiendo a su presencia. Por ejemplo, estoy obligado a no trastornar un ecosistema o un código genético.

Sentado esto, un código genético no es mi prójimo ni es sufriente ni miserable; sin embargo, no debe serme indiferente: mi actitud hacia dicho código debe ser la admiración y el respeto; mi obligación moral negativa hacia dicho código es, no trastornarlo condicionándolo a mis apetitos personales o aun humanos (alteración transgénica).

El *alter ego*, para interpelarme, no necesita serme "prójimo" ni sufriente –ni aun víctima del sistema de exclusión, como pretende Enrique Dussel–. Mi *alter* es el espacio exterior. No solamente ha precedido a mi existencia, lo cual ya debe inspirarme respeto, sino que posee una característica más íntima que el ser "prójimo": entre yo y dicho alter, existe una identidad constitutiva; yo soy parte de alguna estrella reciclada, pues me formé a partir de los escombros materiales de alguna destrucción cósmica lejana en el espacio y en el tiempo; y asimismo, cuando mi constitución personal desaparezca, sus escombros volverán a reciclarse en alguna formación cósmica lejana para dar origen a un nuevo sistema cósmico, y nuevos egos. Todo esto significa que, entre yo y mi *alter*, existe una identidad constitutiva: "yo"

y “alter” son tan sólo efímeros fenómenos episódicos en los que se expresa la identidad constitutiva de la materia. Reconozco que no puedo sino aceptar –al menos parcialmente– las apreciaciones del padre Leonardo Boff (1996):

> Hoy sabemos que, a excepción del helio y del hidrógeno (…), todos los elementos del cosmos fueron formados en el interior de las grandes estrellas por el proceso denominado nucleosíntesis.
> Nuestro sistema solar, la Tierra, cada ser y cada persona, contienen material reciclado de estas antiguas estrellas (p. 227).
> Estamos hechos de los mismos elementos (…). Un vínculo de fraternidad/sororidad nos une objetivamente (…). Formamos la gran comunidad cósmica. Tenemos un origen común y, ciertamente, un destino común (p. 64).

Ahora bien: se desprende de la posición asumida por nuestro autor, que el objeto de la conducta moral del humano es solamente otro ser humano. Luego, la posición asumida por Levinas es elitista. Al eludir de la conducta moral humana al mundo entitativo no-humano, lo exime al hombre de toda responsabilidad moral para con lo no-humano: esto significa que le confiere al hombre carta blanca para disponer de lo no-humano: todo lo cual configura una propuesta antropocéntrica inaceptable.

La posición asumida por nuestro autor, da cabida a prácticas devastadoras del medio ambiente, pues algo que no me interpela, no lo hace porque no me necesita; y entonces, queda ajeno al alcance de mi responsabilidad moral. De esta manera, la posición de Emmanuel Levinas unidimensionaliza al hombre, pues mutila su integridad constitutiva, al mutilar su identidad con el mundo material. Con tal de compadecerme del sufriente,

no importa el trato que dé a mi medio natural; tampoco el trato que dé a los productos de la cultura humana: tesoros arqueológicos, lenguas nativas, obras de arte … Un hombre de semejante perfil es un hombre unidimensionado.

En cuanto a Gabriel Marcel, propone una religación del yo con su alteridad, pero una alteridad reducida al prójimo. Escribe Gabriel Marcel (1953), que, si estoy extraviado y *el otro* me da indicaciones en mi desamparo, entonces "estamos en el umbral de la intersubjetividad, del dominio donde la vida está afectada con el signo con, signo que (…), no puede aplicarse jamás a un objeto en cuanto tal" (p. 162). Declara, además: "Puede decirse en general que la relación *con* es intersubjetiva por excelencia y que no se aplica ni puede aplicarse en un mundo de objetos, que es un mundo de pura yuxtaposición" (p. 160 s). Según Marcel, por la religación, quedo vinculado no sólo al absoluto sino también al *otro*, que se revela como co-participante en el ser. El sentimiento de estar en el mundo va unido al sentimiento de la existencia de los demás, y el yo se sabe tanto más yo cuanto más se desindividualiza en el mundo de los otros. La persona se realiza en el acto en el que descubre a los demás y se entrega a ellos. Así podemos hallar la plenitud de la vida. (Ruiz de la Presa, J, 2007, p. 161).

Adviértase que este pensador lo reduce *el otro*, a tan sólo el prójimo, y excluye de la alteridad y de la religación a los "objetos". Ciertamente no puede haber intersubjetividad entre una conciencia humana y una montaña. Pero esta situación no amerita para excluir al no-humano de la alteridad como lo hace Marcel. Nos liga una relación fraterna con la naturaleza, aun con sus formaciones inanimadas; por ello es que es ineludible un sentimiento de respeto y de admiración ante el misterio del orden necesario por el que se regula la madre naturaleza, que nos habla e interpela con su sola presencia. Tan sólo se requiere efectuar

una innovación o reestructuración de nuestra conciencia, y hacernos receptivos para captar el mensaje que yace en ese ente inanimado, que nos interpela con su sola presencia. Es un mensaje que me habla de su autonomía ontológica y me inspira respeto. La religación se me impone, pero no por la vía del "misterio" trascendente, sino por la vía de íntima constitución ontológica: yo soy el ser de la lejana estrella, y a la vez, ella es mi propio ser: nuestra constitución entitativa y nuestro origen común nos unen. La posición asumida por Marcel es antropocéntrica y discriminatoria por situar al yo en el centro de una religación convergente.

Otra propuesta, semejante, es la del doctor Enrique Dussel; acoge en gran parte la preocupación por el otro que ya se encontraba en Levinas, pero a ese "otro" lo identifica con la víctima del sistema de exclusión: es el excluido, el expectorado por el sistema de dominación. Para Dussel, el otro es el que está en la proximidad, esto es, el prójimo, y que, siendo víctima del sistema, me interpela con su dolor. Para que me sienta obligado por el otro, debe existir asimetría. Dussel (1998) opta por una moral que incluya a las víctimas o "excluidos". Declara:

> La diferencia esencial en esta cuestión entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación se sitúa en su mismo punto de partida. La primera parte de la comunidad de comunicación misma; la segunda parte de los afectados-excluidos de dicha comunidad: las víctimas de la no-comunicación. (…) la Ética de la Liberación se sitúa justamente en la 'situación excepcional del excluido (…)" (p. 414).

Asimismo, declara Dussel que a él le interesan las situaciones límite: esto es, los procesos asimétricos de la dominación que se ejerce sobre las víctimas (p. 414).

Yo le respondo: no es la víctima la que tiene la capacidad de interpelar; es el sujeto agente el que se puede auto-interpelar: esto es, auto-imponer la obligación moral. Todo depende de la capacidad moral del sujeto: hay sujetos que no se conmueven ante la miseria de la víctima, y hay otros que sí se conmueven. Es obvio entonces que la víctima, considerada como un fenómeno objetivo, con autonomía ontológica con respecto a la conciencia del sujeto, no tiene la fuerza suficiente, la capacidad suficiente para interpelar; así como un reloj del siglo XIX les puede interesar a algunos sujetos y a otros no, el interés depende de la capacidad de estimativa del sujeto. La capacidad de auto-imponerse en libertad una obligación moral, no es del "objeto" sobre el que recae la acción moral, sino del sujeto agente.

Por otra parte: hay que tomar en cuenta que estar en la proximidad, ser mi prójimo, significa ser un humano como yo; a ese ser humano he de amarlo y tenerle misericordia (evangelio de Lucas, 10, 27 y 29-37). Por lo tanto, la presente propuesta excluye de la categoría de "víctima" a toda entidad que no sea mi prójimo: los seres vivientes no-humanos, las formaciones naturales no-humanas.

En ese sentido, me parece que este planteamiento de Dussel adolece de una estrechez de perspectiva: al circunscribir mi responsabilidad moral para tan sólo mi prójimo interpelante me exime de responsabilidad moral frente a aquellas entidades ajenas a la categoría de "prójimo" y que, por lo tanto, supuestamente no son "víctimas" ni me interpelan. Un humedal, un código genético, un paisaje, ni son víctimas excluidas del sistema ni son mis prójimos, pero presentan un rasgo común con las "víctimas excluidas del sistema", cual es, el ser víctimas de la expansión antrópica, y ser pasivos objetos que soportan del deterioro ocasionado por un agente invasor. La moral creo yo, no debe circunscribirse a tan sólo los seres humanos, sino que

debe hacerse extensiva a las formaciones naturales no-humanas. La razón es que una conducta es moral por las consecuencias que pueda conllevar para la dignidad, los derechos o la integridad de una alteridad: esta conducta puede mellar los derechos, la dignidad o la integridad de la alteridad, o no mellarla. Según esto, el sujeto agente de la conducta, por haberla elegido libremente, asume la responsabilidad moral por las consecuencias que conlleva dicha conducta.

Ahora bien: la alteridad que puede sufrir esas consecuencias, ¿es solamente un ser humano?: obviamente que no. Si contamino un código genético, independientemente del perjuicio que les podría producir a los humanos, estoy irrogándome el derecho de disponer de la suerte de algo que no lo he producido y me ha antecedido: estoy estableciendo unilateralmente una relación vertical, jerárquica, entre mi ego y el código, una supremacía, además, deteriorante, y eso ocasiona un agravio sobre un *alter-ego*. El código genético no tiene derechos; pero vista la relación desde la perspectiva de mi conducta, ésta, siendo invasora y deteriorante, es mala, moralmente negativa y reprobable, por el daño que ocasiona. En definitiva, lo que cuenta es, los efectos inocuos o deteriorantes de mi conducta sobre el *alter-ego*; no interesa la calidad ontológica constitutiva del que resulta afectado.

La superioridad evolutiva sí le impone a nuestra especie, el derecho y el deber de proteger la naturaleza, racionalizando su actividad para con ella; el derecho, porque no es ajena, sino parte y producto de ella; y el deber porque siendo el hombre el autor del traumático colapso de la naturaleza, lo menos que debe hacer es, reivindicar a la agraviada naturaleza resarciéndola del daño por él infligido; también porque es el que intelectual y técnicamente está mejor dotado para racionalizar sus influencias sobre la naturaleza, en interés de la optimización del sistema

hombre-naturaleza. No obstante, la naturaleza no necesita de la tutoría del hombre; si éste no la destruyera, la naturaleza no necesitaría de la intervención de sus poderes intelectuales y técnicos. Empero, ese deber imperioso de nuestra especie de controlar su irracionalidad, de racionalizar su actividad, no debe ser en interés del propio hombre, como propugna el antropocentrismo.

Y bien: toda víctima supone un victimario; no será necesariamente el sistema opresor; entonces es el hombre en sociedad; entonces, el *alter* no-humano, aun sin ser necesariamente el paria excluido del sistema político, puede ser víctima. Por lo tanto, el doctor Dussel, al excluir *a priori* de su categoría de "víctima", a las entidades no-humanas, y habida cuenta que el medio ambiente siempre sufrió los embates devastadores del cordado pensante, el doctor Dussel está mutilando indebidamente los alcances de la conducta moral del hombre. A eso yo lo califico de antropocentrismo.[21]

Es igualmente una postura antropocéntrica la de los postmodernos, por limitar la *alteridad* a tan sólo los humanos, excluyendo a lo que no es humano. Escribe Carlos Novoa (2018): "Para la postmodernidad –al decir de Gianni Vattimo y Richard Rorty–, el único absoluto posible es nuestra referencia al otro, el congénere, en otras palabras, la alteridad" (p. 7). Richard Rorty y Gianni Vattimo escriben: "Pienso que la respuesta a la cuestión '¿dónde reside nuestro deber hoy?' es: 'Nuestro único deber es hacia nuestros conciudadanos'. Se puede entender como ciudadano a los otros italianos, a los otros europeos o a los otros humanos (Rorty y Vattimo, El futuro de la religión, 110. Carlos Novoa, 2018, p. 9). Y también declara

21 Véase mi trabajo intitulado "Hacia los fundamentos de la felicidad y la plenitud humanas"

Rorty: “Desde mi perspectiva relativista nunca hubo ni habrá una verdad más grande que nosotros (…)” (Rorty, Una ética para laicos, p. 29. Carlos Novoa, 2018, p. 9). También la doctrina católica actual se encuentra en esta línea. Carlos Novoa (2018), refiriéndose al criterio ético fundamental, declara: “tal criterio solo puede ser el absoluto de la persona y de su dignidad” (p. 22). Para estos autores, los sentimientos del humano, su compasión, su responsabilidad, sus deberes, son aplicables a tan sólo otro humano: la naturaleza no cuenta.

Es inaceptable la amputación que ello conlleva: seccionar al hombre de su entorno matriz, solamente arroja el modelo mental de un hombre unidimensionado. Conlleva la pretensión de seccionar aquello que conforma una unidad, desnaturalizar la constitución del hombre mutilando su integridad ontológica. También aquella amputación significa *reificar* el medio natural, haciendo de él un objeto exterior y ajeno a la naturaleza humana y por demás, instrumentalizable.

En relación a esta cuestión, prescribe José Gómez Heras (2010):

> La ética y su prole de éticas aplicadas, se pondrán en camino hacia un modelo axiológico a la altura de nuestros tiempos si toman en consideración tanto el mundo de la vida social como el mundo de la vida natural (p. 446).

En coordinación con esta declaración, Gómez Heras defiende un proyecto de ética para permitir a la naturaleza ser naturaleza: “Ser naturaleza implica reconocimiento y respeto hacia la dignidad de la naturaleza y a los valores intrínsecos a la misma, tal como su poder autocreador y su evolución muestran” (p. 446). El autor coincide con mi planteamiento de extender la

moral humana hacia la naturaleza; nada más que no acepto que la naturaleza tenga valores –pues los llamados “valores”, no son más que categorías axiológicas creadas por la conciencia valorante–:[22] lo que tiene es valía intrínseca. Pero la naturaleza es acreedora de nuestra moral, no solamente por su valía intrínseca como quiere Gómez-Heras, sino porque teniendo una autonomía ontológica, y siendo nosotros los humanos, advenedizos, no nos asiste el derecho a disponer de aquello que no lo hemos producido; sólo así es entendible nuestra coexistencia.

Sentado esto, vuelvo al tema de la capacidad de interpelar: si extendemos el significado de “víctima” – como creo que debiera ser –, hasta involucrar a la víctima de la bestia pensante, la víctima no es la que interpela. (Antes que nada, la categoría de “miserable” se transfiere al sector de la *ipseidad* o *mismidad*). La víctima del sujeto miserable no es la que interpela: el sujeto miserable que arroja volquetadas de desmonte al lecho del río, el que practica la minería ilegal en las selvas del Manu, el cazador deportivo, el que destruye selvas vírgenes para extraer petróleo, ninguno de estos miserables se siente cuestionado por su “víctima”, ninguno se siente responsable por el daño que le ocasiona; y esto, porque carece de la capacidad de auto-imponerse la obligación moral para con su víctima. Si el bosque virgen, el río o el *bioma* afectados tuvieran la capacidad de interpelar al sujeto, todo sujeto que tenga que ver con el medio natural se sentiría moralmente responsable de lo que hace o deja de hacer con su medio natural, lo cual no es el caso. En consecuencia, cuando el doctor Dussel plantea que la víctima “interpela” al sujeto desde su miseria, este planteamiento debiera ser reformulado.

---

[22] Véase mi trabajo intitulado “Análisis no-hermenéutico del ser de los valores” (Revista Stoa, volumen 6, número 12, 2015).

Escribe Martín Farrell (1992):

> Shaftesbury (…) cree que es imposible imaginar a un ser sensible tan antinatural y mal constituido que no tenga al mismo tiempo alguna buena pasión respecto de sus semejantes, pasiones tales como piedad, amor, benevolencia o afección social. Imaginemos a un ser carente de razón e incapaz de reflexionar pero que posee buenas cualidades, tales como amor a sus semejantes coraje, gratitud o piedad. Si se le concede a este ser la facultad de reflexionar, él aprobará instantáneamente la gratitud, la benevolencia y la piedad (Lord Shaftesbury. «An Inquiry Concerning Virtue, or Merit», en D. D. Raphael, *British Moralists*, Oxford, Clarendon Press, 1969, tomo I, pp. 173-175. Farrel, pp. 116 s).

Y de allí concluye Shaftesbury, que todos los seres humanos son benevolentes. Me parece que esta apreciación del pensador inglés es poco realista, por la indebida extrapolación que supone de la parte hacia el todo: el ser humano, pese a su egoísmo brutal, suele experimentar piedad y amor, pero tales sentimientos son únicamente para con los seres ligados a su ego: Calígula, lo quería mucho a su caballo; Hitler a su perro, "Comandante Camión", el de las fosas de *Pucayacu*, adoraba a sus hijos. Y estos sentimientos sectarios representan la benevolencia y la piedad para sí mismo: no contribuyen a quitarle al hombre el estigma de "antinatural y mal constituido", como pretende Shaftesbury.

El obispo Butler suponía que el hombre ha nacido para la virtud, la naturaleza está adaptada a la virtud (Ferrell, M., p. 117). Es más: declara este autor: "podrá haber pasiones desgobernadas, pero no hay mala voluntad de un hombre respecto de otro, sino —claramente— benevolencia y buena

voluntad, toda vez que la naturaleza del hombre lo conduce a un comportamiento correcto en sociedad” (Joseph Butler, «Fifteen Sermons», en Raphael, cit., tomo I, pp. 343-346. Farrell, pp.117 s). Según nuestro autor, el hombre experimenta una inclinación innata hacia la benevolencia, y su naturaleza está gobernada por la conciencia. Nuestro interés presente es la felicidad y la satisfacción, pero uno de los apetitos incluidos en esta aspiración a la felicidad es, el amor por nuestros semejantes. (Farrell, 1992, pp. 117 s). El egoísmo, según este autor, puede formar parte de la naturaleza del hombre, pero sólo para ser rechazado por su conciencia (Farrell, op. cit., p. 119)

Hemos de recordar, sin embargo, en primer lugar, que toda adaptación a la virtud está impedida por el egocentrismo innato; y, en segundo lugar, que las virtudes se adquieren como una naturaleza sobreañadida, mediante el hábito. La proclamada adaptación a la virtud, depende de la capacidad de la conciencia moral para internalizar las virtudes. Además, el rechazo del egoísmo es una posibilidad, pero no una norma en la conducta humana. Por otra parte: el amor se manifiesta en la conducta. Mas una conducta signada por las guerras de agresión, saqueo y apatía ante el sufrimiento ajeno, que es el caso de la bestia racional, no habla a favor de una supuesta inclinación amorosa.

August Ross sostiene que percibir la desgracia ajena como desgracia, significa percibirla como algo *prima facie* malo, que merece ser impedido o evitado. El conocimiento de la desgracia ajena, tiene implicancias directas para la acción. Ser capaz de reconocerse a sí mismo como estando en desgracia es ser capaz de reconocer a otros como estando en esa misma situación; si la desgracia es una cosa mala en mi propio caso, es una cosa mala cada vez que ocurre.

Como bien puntualiza Farrell, el conmiserarse por la desgracia ajena, no garantiza que el hombre sea altruista.

> Es cierto que la respuesta primitiva a la percepción de la desgracia es intentar prestar asistencia, pero éste puede ser un rasgo favorecido por la evolución: los que ayudan son ayudados y esto promueve su supervivencia. Se ayuda por autointerés, lo cual —desde luego— sería aconsejado por un egoísta (Farrell, 1992, p. 120).

Adam Smith, hace confluir en el ser humano, dos factores opuestos cuales son la autoafectación y la benevolencia. La autoafectación no es exactamente el egoísmo, sino la prudencia: es la preservación del propio cuerpo, su salud, la fortuna, el rango, la propia reputación, pues de ello depende la comodidad y la felicidad de la persona. (Adam Smith, *The Theorv of Moral Sentiments,* Indianapolis, Library Classics, 1976, pp. 348-349). Según Smith, cuando ambos factores entran en conflicto, la benevolencia desplaza a la autoafectación, y esto ocurre siempre (Farrel, 1992, pp. 121 s). Yo opino: si supuestamente existieran esos dos factores que controlan la conducta humana, cómo se explica que el saldo en la praxis, es siempre a favor del ego: si fuera cierto lo que dice Smith, el saldo sería que las relaciones humanas a través del recorrido de la especie, serían de una armoniosa convivencia, lo cual no es el caso; o la “benevolencia” está siempre ausente, o si está presente en los conflictos, siempre es vencida por la “autoafectación”.

Carlos Juncosa (2012), aduce la existencia de acciones altruistas como refutación contra lo que él denomina “posición radical”:

> (…) quiero insistir en el hecho de que, hoy por hoy, la existencia de deseos últimos altruistas no es

> incompatible con una perspectiva evolucionista del ser humano. Hay diversidad de modelos que no encuentran dificultad en explicar cómo pueden prosperar motivos genuinamente altruistas en las poblaciones de organismos. Los genes “egoístas”, por ejemplo, pueden medrar induciendo a los individuos que los albergan a actuar de forma altruista, al menos hacia los parientes cercanos (pp. 77 s).

Necesito responder que yo no niego la existencia de conductas altruistas, en el común de las gentes. Lo que afirmo es que dichos comportamientos son superficiales, no son representativos de la verdadera naturaleza humana, y están condicionados a que los más sentidos intereses del individuo, éste no los perciba en peligro: subyace por debajo del comportamiento altruista, una base egoísta latente. Cuando el individuo ve que sus más sentidos intereses están en juego o en peligro, es entonces cuando se impone abruptamente esa base egoísta de la bestia. La existencia de ese comportamiento altruista, está condicionada a la intangibilidad de los intereses del ego; por lo tanto, dicho comportamiento no es representativo de la naturaleza del individuo. Escribe Juncosa: “Un sólo deseo último altruista en una única persona bastaría para refutar el egoísmo psicológico; (…) si un solo motivo entre los más comunes o generales de las personas no fuese reductible al egoísmo, entonces este quedaría definitivamente refutado” (p. 78). Pero es que yo no niego los deseos altruistas. La bestia racional tiene deseos altruistas: es cierto: pero solamente mientras vea que su piadoso deseo o aun su comportamiento altruista no haga peligrar la intangibilidad de sus sagrados intereses personales. Mi posición quedaría refutada, solamente si el autor me demostrara que el deseo altruista no está condicionado por la auto-percepción de la intangibilidad de los intereses del ego. Y, aun así, no estaría garantizado que el deseo y la acción altruistas fueran la norma y no la excepción anecdótica.

Aun más: nuestro autor aduce en defensa de su posición, el deseo de bienestar de la propia descendencia: el deseo de bienestar de la descendencia puede ser un excelente candidato para refutar el egoísmo psicológico (p. 78). Pero yo no he dicho que el egoísmo psicológico se reduzca a la individualidad del ego del individuo: existe un egoísmo ampliado, que se extiende a la familia, o al linaje, a la nación, o aun a la especie. Ese universo que prioriza el egoísta como centro de la convergencia, es priorizado porque en él están comprometidos los sagrados intereses de su ego. El brasileño "*hincha*" egoísta del fútbol, prioriza a Brasil, no porque deportivamente sea el mejor en la competencia, sino porque de su triunfo o de su derrota en el campeonato internacional depende la satisfacción o la melancolía de su ego. Los francos se defendían de la agresión propinada por las legiones romanas; su defensa era muy noble, altruista y enaltecedora; pero en cada individuo, la defensa de su territorio y de su etnia estaba condicionada a los intereses de su ego individual, cuya suerte estaba en juego.

Elliott Sober (1998), aducía el siguiente ejemplo para refutar a quienes defienden el egoísmo psicológico:

> Incluso para los actos más impresionantes de sacrificio personal resulta fácil inventar explicaciones egoístas. El soldado que metido en una trinchera se arroja sobre una granada para salvar la vida de sus camaradas (...) ¿Cómo es posible que ese acto sea producto de su propio interés, sí el soldado sabe que le llevará a una muerte segura? El egoísta puede responder que el soldado se da cuenta, por un instante, Saber que prefiere morir antes que sufrir los sentimientos de culpa que le acosarían si se salvara y dejase perecer a sus compañeros. El soldado prefiere morir, y no tener ningún tipo de sensación posterior, antes que vivir y sufrir los tormentos de la culpa. Esta

> réplica puede parecer forzada, pero resta analizar qué bases tenemos para considerarla falsa (pp. 47 s).

Considero que no es necesario tomar en consideración la inverosímil ventaja perseguida por el agente del caso. Es un acto plenamente altruista, heroico, de sacrificio, o lo niego. Y existen, existieron y existirán muchos actos de esta naturaleza; pero no son la norma: son la excepción; por lo tanto, no bastan para definir el perfil de la personalidad del hombre: es insubsistente e ilógico, efectuar una extrapolación desde lo excepcional hacia el todo, para definir el perfil del hombre en tanto que especie, como altruista.

Elliott (1998) hace la siguiente consideración: "¿Por qué Jorge donó todo su dinero para obras benéficas? Un defensor del egoísmo puede plantear que Jorge así lo hizo porque quería impresionar a otros para, con ello, mejorar sus relaciones comerciales (…)" p. 53). Pero yo le digo a Elliott que los defensores del egoísmo no necesitamos de tal argumento. Los actos altruistas sin motivación egoísta existen, aun en los individuos más bestialmente dominados por su ego. Lo que pasa es, que no solamente están condicionados por la intangibilidad del propio ego, sino que no son la constante de la conducta humana.

Gustavo Ortiz-Millán (2008), halla inidentificables el interés propio y el egoísmo. Escribe:

> Particularmente la identificación "prudencia–interés propio–egoísmo" me parece dudosa. Empecemos por interés propio y egoísmo. Que estos dos conceptos no son lo mismo lo demuestra el hecho de que hacemos cantidad de cosas en nuestras vidas por interés propio sin que

> esas acciones sean egoístas. Si voy a ver al dentista cuando tengo un dolor de muelas, lo hago por interés propio; estoy actuando en función de mi propio interés y de modo prudente, pero sería un exceso decir que estoy actuando egoístamente (p. 179).

Me da la razón, puesto que la atención al interés propio en sí, tiene un carácter neutral: no es ni egoísta ni altruista; inclusive el interés puede hacerse extensivo hacia la comunidad y ser neutral. El proceder del individuo asume un significado moral, solamente cuando en dicho proceder está comprometido el *alter ego*, esto es, la calidad del trato que le demos al *alter ego:* es cuando el individuo absolutiza la primacía de los intereses de su *ego*, y para ello lo valora a su *alter ego* tan sólo en función a sus intereses personales.

Por lo tanto, el proceder egoísta es fundamentalmente axiológico: supone un acto de valoración positiva o negativa, que se le impone al sujeto como una jerarquía axiológica, ante la cual dicho sujeto prefiere una categoría axiológica y soslaya a la otra: la preferencia de las ventajas de su ego, implica una valoración instrumentalista de su *alter ego.* En esa línea, escribe Ortiz-Millán (2008):

> El egoísmo consiste en no considerar los intereses de los otros en circunstancias en las que esos intereses deberían tomarse en cuenta. Si tengo lo suficiente para vivir bien, eso va en mi propio interés y no diríamos que es egoísta; pero si empiezo a acumular riqueza en un entorno en que la gente se empobrece y se muere de hambre sin importarme sus intereses, entonces sí podríamos decir que esa conducta es egoísta. La conducta que busca el interés propio no es egoísta en sí misma; lo que la convierte en egoísta son las

> circunstancias en las que esa búsqueda se da en relación con los intereses de los demás: es el desbalance entre la búsqueda de mi interés y el de los demás en circunstancias en que este último no puede ser desdeñado (p. 179).

El egoísmo es inmoral porque en la conducta egoísta está comprometida la suerte que corra el *alter ego* como consecuencia de dicha conducta. Po eso es que dice Gustavo Ortiz-Millán (2008):

> La conducta que busca el interés propio no es egoísta en sí misma; lo que la convierte en egoísta son las circunstancias en las que esa búsqueda se da en relación con los intereses de los demás: es el desbalance entre la búsqueda de mi interés y el de los demás en circunstancias en que este último no puede ser desdeñado (p. 179).

Ahora bien: el egoísmo aun larvado es universal e innato, puesto que toda persona busca su ventaja personal, y eso es una condición necesaria del comportamiento egoísta. Kurt Baier (2004) tiene diferente parecer, cuando escribe:

> no siempre podemos promover o incluso proteger realmente nuestro máximo bien, pues podemos estar equivocados sobre cuál es, o sobre cómo alcanzarlo, o bien podemos tener una voluntad excesivamente débil para hacer lo preciso para conseguirlo (…). la evidencia empírica disponible parece refutar incluso este egoísmo psicológico como mera motivación de la conducta. Muy frecuentemente muchas personas normales parecen preocuparse no por su mayor bien sino por conseguir algo que saben o creen que va en detrimento suyo. Alguien puede piropear al cónyuge del jefe, aun sabiendo o creyendo con razón que el

> empeño en —e incluso más, el logro de— este fin le costará su empleo, destruirá su matrimonio, le alejará de hijos y amigos y arruinará su vida de otras maneras. (pp. 282 s).

Considero que no es cierto que el tipo de proceder propuesto en el precedente ejemplo, carezca de una motivación egoísta. La motivación del agente, si es de un bajo nivel evolutivo, puede ser irracional: es decir, el sujeto aun conociendo las posibles consecuencias mediatas y remotas de su proceder, no tiene conciencia de ello, pues el móvil de su proceder es más poderoso que ello, cual es el objetivo inmediato, y éste se impone con el imperativo de un impulso irracional.

Es más: el autor, para probar que la conducta humana no siempre es motivada por móviles egoístas, aduce como contraejemplos el hecho de que un individuo ceda un riñón para salvar la vida de alguien por él desconocido (Baier, K., 2004, p. 283). Yo le respondo: semejantes proezas de desprendimiento se dan; dependen de la experiencia de vida del agente, de las circunstancias, y en todo caso, no son la norma sino la excepción; por lo tanto, no son suficientes para deslegitimar mi tesis de la motivación egoísta de la conducta humana.

No comparto empero la posición del egoísmo psicológico, según la cual la conducta de cada sujeto está gobernada por un móvil cual es, lo que más desea hace el sujeto: uno tendría una motivación egoísta si hace todo lo que más desea hacer (Baier, K., p. 284): el deseo del agente puede coincidir con el deseo de la Humanidad, y no por ello ha de ser calificado como deseo egoísta. Lo que descuida la referida posición es, la asimetría que el egoísmo marca en la relación entre el *ego* y el *alter*, entre un miembro subordinante y otro subordinado.

CONCLUSIONES

1- La superioridad del hombre sobre su medio natural, es solamente evolutiva, dada su riqueza ontológica constitutiva. La superioridad no es axiológica. Por lo que representa su presencia en su entorno natural, y por ser presa de sus pulsiones rapaces e irracionales, está al nivel de la ameba.

2- El homo sapiens se encuentra comprometido en un proceso irracional y brutal de destrucción de su biósfera y de sí mismo como especie. Este fenómeno *thanático* responde a un designio de renovación impuesto por la naturaleza, por el cual, toda formación natural que ha agotado sus posibilidades de desarrollo, ha de sucumbir para ceder el paso a alguna otra formación que está por venir y ocupar su lugar en el Cosmos. El haber dado origen la naturaleza, a la razón en la línea evolutiva, responde a este designio.

3- Sin embargo, consciente o no, el ser humano se encuentra en el momento actual en una encrucijada entre el ser y el deber-ser: por el ser, está condenado a su auto-destrucción; por el deber-ser, lo aguarda al hombre como posibilidad, un imperativo moral de revertir el designio natural por la vía de su espiritualización, creando un nuevo tipo de hombre. Mas dada su dimensión social constitutiva, el predominio del deber-ser no puede darse sin estar apoyado *ahora* por su participación protagónica en la demolición de las estructuras de la sociedad del tener.

REFERENCIAS

Baier K. (2004). "*El Egoísmo*", en: Singer Peter (ed.) *Compendio de Ética*, Madrid: Alianza Editorial, segunda reimpresión, pp. 281-290.

Banda Marroquín, O. El status ontológico de los valores desde mi perspectiva fenomenológica y no-hermenéutica. *EIKASIA. Revista de filosofía*, N° 61, enero 2015, pp. 263-286.

_______ (1997). El medio natural y la persona. *Reflexión y crítica*, año 1, número 1, noviembre 1997, pp. 207-239.

Beltrán, E. (2015). Buber y Levinas: una lectura colativa de sus antropologías, *Revista Estudios,* (30), pp.1-18. Recuperado de

https://www.researchgate.net/.../280023221_Buber_y_Levinas_Una_lectura_colativa_de...

Boff, L. (1996). *Ecología: grito de la Tierra. Grito de los pobres,* Madrid: Editorial Trotta.

Bolaños Vivas, R. (2010). Elementos de alteridad y convivencia social a partir de la filosofía dialógica de Martín Buber. *Sophia: Colección de Filosofía de la Educación,* N° 8. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5973024.pdf

Buber, M. (1998) *Yo y Tú* (Colección Esprit), Madrid: Caparrós Editores, S.L.

_______(2003). *Eclipse de Dios. - Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía,* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Cardona Suárez, L. (2012), La ascesis liberadora como libertad en el fenómeno en Schopenhauer, *Universitas Philosophica*, vol. 29, núm. 59, julio-diciembre, pp. 211-237. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6218831.pdf

Cortina, A. (2000). *Ética mínima. - Introducción a la filosofía práctica*, Madrid: Tecnos, sexta edición. Recuperado de https://tallersurzaragoza.files.wordpress.com/2012/11/cortina_adela-etica_minima.pdf

De la Herrán Gascón, M. (2002), Egoísmo, Cooperación y Altruismo, *Instituto Juan de Herrera*. MADRID. ESPAÑA. ISSN: 1578-097X. Recuperado de M de la Herrán Gascón-Boletín CF+ S, 2014 - polired.upm.es

Dubos, R., (1986). *Un dios interior. - El hombre del futuro como parte de un mundo natural*, Barcelona: Salvat Editores, S.A., Barcelona.

Dubouchet, J. (1978). *La condición del hombre en el universo. - Determinismos naturales y libertad humana*, Barcelona: Editorial médica y técnica, S.A.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Editorial Trotta, segunda edición.

Farrell, M. (1992). El egoísmo ético. *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, número 11, pp. 113-179. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1051082.pdf

Gabriel, L., (1963). *Hombre y mundo es la encrucijada*, Madrid: Editorial Gredos.

Gómez-Heras, J. (2010). *En armonía con la naturaleza. - Reconstrucción medioambiental de la filosofía*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Hartmann, N. (1959). *Ontología III. La fábrica del mundo real*, México: Fondo de Cultura Económica.

Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature* (D. F. Norton y M. J. Norton, eds.). Oxford: Oxford University Press.

Ingenieros, J. (1955). *La simulación en la lucha por la vida*, Buenos Aires: Editorial TOR

Juncosa Aín, C. (2012). *Egoísmo psicológico y altruismo: argumentos filosóficos, psicológicos y evolutivos*. - Trabajo fin de máster. UNED. Recuperado de e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:masterFilosofiaLogica.../Documento.pdf

Kant, I. (1935). *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Revista de Occidente

Lersch, P. (1979). *El hombre en la actualidad*, Madrid: Editorial Gredos, segunda edic.

Levinas, E. (1993). *Entre nosotros. - Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-textos

MacIntyre, A. (2001) *Tras la Virtud*, Barcelona: Crítica

Magrees, B. (1976). *Amazonia. - Hombre y cultura en un paraíso ilusorio*, México: Siglo Veintiuno Editores, S. A.

Maldonado Villena, F. (1992). Teoría estoica del impulso. *Florentia Iliberritana* 3, pp. 369-373

Marcel, G. (1953). *El misterio del ser*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana

Marcuse, H. (1969). *El hombre unidimensional. -Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A.

Martínez, M. (2008). Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza. Ideas y Valores, número 136, pp. 5-25.

Navarro, O. (2008). El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII, pp. 177-194. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2863805.pdf

Nietzsche, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Ediciones Orbis, S. A.

Novoa, C. (2018). La alteridad en el debate ético contemporáneo. *Theologica Xaveriana*, vol. 68, núm. 185. Recuperado de www.scielo.org.co/pdf/thxa/v68n185/0120-3649-thxa-68-185-00097.pdf

Ortiz-Millán, G. (2008). Entre la moral y la prudencia: el comportamiento hacia uno mismo. *Diánoia*, vol.53, no.60, pp. 175-185.

Panikkar, R. (1972). *El concepto de naturaleza. - Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, segunda edic.

Passmore, J. (1978). *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza. - Ecología y tradiciones en occidente*, Madrid: Alianza Editorial, S.A.

Patzig, G. (1986). *Hechos, normas, proposiciones*, Caracas: Editorial Alfa.

Rand, A. (1964). *La virtud del egoísmo*, Ecuación. Recuperado de https://albertozambrano.files.wordpress.com/.../la-virtud-del-egoismo-de-ayn-rand.pdf

Ruiz de la Presa, J. (2007). Alteridad: un recorrido filosófico, México: Repositorio Institucional del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Savater, F. (1991). *Ética para amador*, Madrid. Recuperado de https://www.ipn.mx/assets/files/escatep/docs/Docencia/.../Etica-Para-Amador.pdf

Schopenhauer, A. (2006). El amor, las mujeres y la muerte, Editorial del Cardo. Recuperado de www.biblioteca.org.ar/libros/133502.pdf

Sober, E. (1998). El egoísmo psicológico. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, número 18, pp. 47-70.

Surasky, J., & Morosi, G. (2013), La relación entre los seres humanos y la naturaleza: construcción, actualidad y proyecciones de un peligro ambiental, *Documentos de Trabajo*N° 3 – abril 2013, pp. 1-38. Recuperado de www.iri.edu.ar/images/Documentos/noticias_pagina.../doc_trab_3_abril_2013.pdf

Teilhard de Chardin, P. (2016). *La vida cósmica*, Edición de Leandro Sequeiros. Recuperado de teilhard.net/wp-content/uploads/2016/09/La-Vida-cosmica.pdf

Thorpe, W. H. (1980), *Naturaleza animal y naturaleza humana*, Madrid: Alianza

Tomar Romero, F. (1993), *La escala de los seres en la filosofía de Tomás de Aquino*, pp. 225-235. Recuperado de

https://www.uco.es/filosofiamedieval/sites/default/files/revistas/.../refmvol00a25.pdf

Trejo Vega, E. (2012). Reflexiones sobre el egoísmo psicológico (Ensayo). *Nóesis*. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 21, núm. 42, pp. 113-142.

Urabayen, L. (1949). *La tierra humanizada: la geografía de los paisajes humanizados y la lucha del hombre por la conquista de la naturaleza. Contendio de esta nueva disciplina y métodos para su investigación y enseñanza.* Madrid: Espasa Calpe.

Ward, B. (1976). *La morada del hombre*, México: Fondo de Cultura Económica

ÍNDICE

PREÁMBULO 5

I. LAS RAÍCES BIÓTICAS DE LA CONDICIÓN HUMANA . . 9

II. LA PREDISPOSICIÓN EGOCÉNTRICA INNATA................. 25

III. LA IRRACIONALIDAD Y EL MEDIO SOCIETARIO . .. 95

IV. LA SIGNIFICACIÓN DE LA PRESENCIA HUMANA
EN EL COSMOS.. 139

V. LA REVERSIÓN DE LA MISERIA CONSTITUTIVA
DEL HOMBRE 169

VI. APÉNDICE 199

CONCLUSIONES... 243

REFERENCIAS 245



OTRAS PUBLICACIONES DEL AUTOR:

* Hacia los fundamentos ético-antropológicos y metafísicos de la catástrofe medioambiental. 2019. Lima: Ediciones de Filosofía Aplicada (ISBN: 978-612-00-4324-0).
* Examen ontológico-categorial del constructo sustancia-accidentes.2019. Lima: Ediciones de Filosofía Aplicada (ISBN: 978-612-00-4077-5).

*Hacia los fundamentos de la felicidad y la plenitud humanas. 2018. Lima: Ediciones de Filosofía Aplicada (ISBN: 978-612-00-3436-1).

*El status ontológico de la esencia o del «qué» de la cosa. 2007. Lima: Fondo Editorial IIPCIAL (ISBN 978-9972-9982-1-8).

*Hacia el análisis ontológico-categorial de lo lógico. 2008. Lima: Fondo Editorial IIPCIAL (ISBN 978-9972-9982-2-5).

*El status ontológico de los valores desde mi perspectiva fenomenológica y no-hermenéutica, EIKASIA. Revista de filosofía, ISSN 1885-5679, Nº 61, enero de 2015, pp. 263-286.

*Los valores de certeza del condicional, Escritura y pensamiento, ISSN 1609-9109, año XIX, No. 39, 2016, pp. 39-78.

*El status ontológico del principio de no-contradicción, EXÉGESIS, ISSN 2077-012X, año 5, número 5, octubre 2014, pp. 11-16.

*El medio natural y la persona, Reflexión y crítica, ISSN 1727-5598, año 1, Nº 1, noviembre de 1997, pp. 207-237.

*Análisis no-hermenéutico del ser de los valores, STOA. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, ISSN 2007-1868, Vol. 6. Nº 12, 2015, pp. 51-81

*La no-contradictoriedad en tanto que exigencia óntica, Reflexión y crítica, ISSN 1727-5598, año 17, Nº 10, agosto de 2014, pp. 31-45.

*El humanismo de la teología de la liberación, en Manuel Góngora (coord.). 199

ISBN: 978-612-00-4377-6

EL QUÉ DE LA PREDISPOSICIÓN DEL ἔγω ANTE SU ALTERIDAD

Obdulio Italo Banda Marroquín